IMMANUEL KANT

CRITICA RAŢIUNII PURE

Traducere de **NICOLAE** BAGDASAR şi **ELENA** MOISUC

Ediţia a IlI-a
îngrijită de ILDB PÂRVU

EDITURA IRI
Bucureşti, 1998

Redactori: MĂRIA STANCIU
EDUARD IRICINSCHI

Coperta: VENIAMIN & VENIAMIN

© Toate drepturile rezervate
EDITURII IRI

ISBN 973-96348-4-2

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Prin ediţia de faţă ne propunem să redăm circuitului public traducerea *Criticii raţiunii pure,* realizată de Nicolae Bagdasar, în colaborare cu Elena Moisuc, după ediţia germană îngrijită de Raymund Schmidt,ediţiaaII-a,Leipzig, 1930. Traducerea, apărută în anul 19691a Editura Ştiinţifică, era însoţită de un amplu aparat critic semnat de Nicolae Bagdasar (Studiu introductiv, Glosar kantian, Indice de nume proprii), pe care nu-1 reluăm în ediţia de faţă.

Mulţumim pe această cale doamnei Elena Bagdasar, care a avut generozitatea să ne cedeze dreptul de a relua toate traducerile din opera lui Kant publicate de profesorul Nicolae Bagdasar, cunoscut exeget al scrierilor filosofului german.

Cu prilejul reeditării acestei lucrări, în 1998, redacţia a corectat unele erori de tipar şi unele inconsecvenţe terminologice. Totodată, au fost indicate diferenţele dintre ediţia I şi ediţia a Ii-a a *Criticii raţiunii pure,* acolo unde lipseau în varianta iniţială, din 1969. Toate acestea au fost semnalate prin bunăvoinţa prof. dr. Ilie Pârvu, căruia editura îi aduce mulţumiri.

CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR

Interesul mereu crescând pentru opera de faţă, fundamentală în gândirea filosofică în general, precum şi împrejurările în care a fost redactată şi tipărită iniţial au determinat numeroase reeditări în limba originală şi, de asemenea, traduceri în foarte multe limbi străine.

în traducerea de faţă nc-am bazat pe textul ediţiei germane a *Criticii raţiuniipurc* îngrijită de Raymund Schmidt – ediţia a II-a,Leipzig, 1930 – care este cea mai bună dintre ediţiile publicate după moartea marelui gânditor, fiindcă înregistrează toate corecturile efectuate de editorii anteriori şi propunerile lor de îndreptare. Nu am neglijat, fireşte, să verificăm ediţia lui Raymund Schmidt cu ediţiile *princeps* apărute în timpul vieţii lui Kant, precum şi cu alte ediţii. Spre deosebire de Raymund Schmidt însă, am dat întâietate ediţiei a fi-a din 1787, în care Kant, luând atitudine faţă de interpretările făcute asupra ediţiei I (1781), accentuează caracterul realist al concepţiei sale.

Notele însemnate cu * aparţin Iui Kant şi au fost dispuse în pagină sub fiecare dintre cele două ediţii, iar cele însemnate cu [a] precum şi parantezele [ ] aparţin traducătorilor.

Dintre dificultăţile de traducere a unor termeni specifici limbii germane sau cărora Kant le-a dat un sens propriu amintim câteva:

Acolo unde limba germană dispune de doi termeni, *milssen* şi *sollen,* diferenţiaţi radical ca sens, cel dintâi exprimând ceea ce facem prin constrângere, fiindcă nu avem încotro, cel de-al doilea exprimând ceea ce facem din obligaţie morală, din datorie, corespondentul în limba

română este unul singur, „a trebui". Pentru a semnala în limba română diferenţierile de sens ale celor două verbe germane folosite de Kant şi sub forma substantivală, diferenţieri care joacă un rol deosebit de important în concepţia morală a lui Kant, în capitolul care tratează despre bine şi despre obligaţia morală am indicat în paranteză pe *sollen,* acolo unde „trebuie" are semnificaţie morală.

Dificilă este şi găsirea unui termen care să redea nuanţa exactă a germanului *Gemiit.* Francezii l-au tradus prin *esprit,* primul traducător român prin „minte", noi am preferat pe acela de „simţire", sensul lui *Gemiit* fiind în general acela de totalitate a dispoziţiilor afective, unitate de reacţii emoţionale, capacitate de a fi excitat afectiv.

Termenul *Gesinnungen,* derivat din *Sinn,* cu semnificaţii multiple – simţ pentru ceva, dispoziţie sufletească, atitudine interioară, părere, convingere, caracter – a fost tradus de noi prin „simţăminte".

Posibilitatea aproape nelimitată a limbii germane de a crea cuvinte noi prin compunere a fost practicată uneori şi de Kant. Un astfel de cuvânt este *Furwahrhalten,* care înseamnă o judecată însoţită de sentimentul valabilităţii ei, aprecierea unei judecăţi ca fiind valabilă. Termenul acesta, folosit într-un singur capitol, dar de repetate ori, şi căruia noi n-am reuşit să-i dăm decât o traducere verbală, „considerarea a ceva ca adevărat", îngreuiază, desigur, expunerea din capitolul respectiv.

Am tradus termenii de *Gedanke* şi *Idee* cu „idee", dar cum Kant a dat celui de-al doilea termen o semnificaţie specială, pentru a distinge cei doi termeni, am transcris cuvântul *Idee* cu majusculă ori de câte ori a fost vorba de *Idee* în accepţia kantiană.

Termenul *Erkenntnis* a fost tradus când prin „cunoaştere", când prin „cunoştinţă", pentru a distinge ceea ce face Kant însuşi, cunoaşterea ca proces psihologic de cunoştinţă, ca produsul sau conţinutul lui logic.

în legătură cu lexicul, atragem atenţia cititorului că în graba redactării Immanuel Kant nu foloseşte totdeauna în acelaşi sens chiar concepte filosofice importante, ca transcendental, subiectiv, obiectiv ş. a.

O caracteristică a stilului kantian care îngreuiază înţelegerea operei este folosirea periodului amplu, cu intercalarea de câte 3 – 4, ba chiar până la 7 incidente. Un analist al stilului kantian a numărat pe o singură pagină din *Critica raţiunii pure* nu mai puţin de 18 propoziţii relative, înghesuite toate în numai trei fraze, sau pe o pagină din prefaţa celei de-a

CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR

două ediţii cinci genitive unul după altul. înclinaţia 1 ui Kant de a înlocui substantivul cu pronumele, topica uneori greşită a cuvintelor, susceptibilă să dea loc la confuzii, anacoluturile, pleonasmele, repetiţiile inutile ale aceleiaşi expresii sau construcţii, folosirea abuzivă a unor determinante ca adverbele *nun* şi *schon,* tendinţa de a explicita pe larg şi cu digresiuni – toate aceste neajunsuri ale expunerii kantiene au aglomerat dificultăţile pentru traducători.

Uneori am procedat prin secţionarea perioadelor prea lungi, alteori n-a fost posibil, căci am fi riscat să destrămăm unitatea logică a lanţului de propoziţii. Căci periodul amplu este expresia forţei de gândire a lui Kant, în stare să cuprindă dintr-o dată, ca un tot, un număr neobişnuit de mare de idei, şi totodată expresia dorinţei lui de a lămuri temeinic, din toate punctele de vedere, obiectul expunerii lui.

Şi aşa cum a spus chiar Kant în prefaţa la ediţia I, şi mai târziu Goethe, „s-a întâmplat şi *a trebuit să* se întâmple filosofului raţiunii că a scris neclar din prea mare dragoste pentru claritate".

Cu toate dificultăţile pentru traducători şi pentru cititori, *Critica raţiunii pure* rămâne o capodoperă nemuritoare a filosofiei, cu care gândirea filosofică a fiecărei generaţii a simţit şi simte nevoia unei confruntări. Şi poate că la capătul acestei confruntări, în unele probleme unii vor spune ca şi Goethe: ,,Când citesc o pagină din Kant, am impresia că am intrat într-o cameră luminoasă".

TRADUCĂTORII

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 5
Cuvântul traducătorilor 7
Dedicaţie 19
Prefaţă la ediţia întâi din anul 1781 21
Prefaţa ediţiei a doua 29

Introducere
I. Despre diferenţa dintre cunoaşterea pură şi cea empirică 49
II. Noi suntem în posesia unor anumite cunoştinţe a *priori,* şi însuşi simţul comun nu este niciodată lipsit de astfel de cunoştinţe 52
III. Filosofia are nevoie de o ştiinţă care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştinţelor *u priori* 54
IV. Despre diferenţa dintre judecăţile analitice şi judecăţile sintetice 56
V. în toate ştiinţele teoretice ale raţiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăţi sintetice a *pin>ri* 59
VI. Problema generală a (Criticii 1 raţiunii pure 62
VII. Ideea şi diviziunea unei ştiinţe speciale având numele de Critică a raţiunii pure 65

I. TEORIA TRANSCENDENTALA

PARTEA ÎNTÂI. ESTETICA TRANSCENDENTALĂ
Secţiunea întâi. DESPRE SPAŢIU.....73
Secţiunea a doua. DESPRE TIMP.....80

PARTEA A DOUA. LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere. IDEEA UNEI LOGICI TRANSCENDENTALE 95

I. DESPRE LOGICĂ ÎN GENERE.....95
II. DESPRE LOGICA TRANSCENDENTALĂ.....98
III.....DESPRE ÎMPĂRŢIREA LOGICII GENERALE ÎN ANALITICĂ ŞI DIALECTICĂ.....99
III. DESPRE ÎMPĂRŢIREA LOGICII TRANSCENDENTALE ÎN ANALITICĂ ŞI DIALECTICĂ TRANSCENDENTALĂ 102

Diviziunea întâi. ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi. ANALITICA CONCEPTELOR.....104

Capitolul întâi. DESPRE FERUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI… .104

Secţiunea întâi. **Despre folosirea logică a intelectului în genere** 105
Secţiunea a doua **Despre funcţia logică a intelectului în judecăţi** 107
Secţiunea a treia. **Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii** **111**

Capitolul al doilea. DESPRE DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI **118**

Secţiunea întâi. **Despre principiile unei deducţii transcendentale în genere** 118
Secţiunea a doua. **Deducţia transcendentală a conceptelor pure ale intelectului** 126
Secţiunea a treia. **Despre raportul intelectului cu obiecte în genere şi despre posibilitatea de a le cunoaşte *apriori*** 157

Cartea a doua. ANALITICA PRINCIPIILOR (DOCTRINA TRANSCENDENTALĂ A JUDECĂŢII) 162

Introducere. DESPRE JUDECATA TRANSCENDENTALĂ ÎN GENERE **164**

/ Capitolul întâi. DESPRE SCHEMATISMUL CONCEPTELOR PURE
VALE INTELECTULUI 168

Capitolul al doilea. SISTEMUL TUTUROR PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR 178

Secţiunea întâi. **Despre principiul suprem al tuturor judecăţilor analitice** 180

Secţiuna a doua. **Despre principiul suprem al tuturor judecăţilor sintetice** 182

Secţiunea a treia. **Reprezentarea sistematică a tuturor principiilor sintetice ale intelectului pur** 185

1. Axiome ale intuiţiei 188

2. Anticipaţii ale percepţiei 190

3. Analogii ale experienţei 197

A. Analogia întâi. Principiul permanenţei substanţei 200

B. Analogia a doua. Principiul succesiunii în timp după legea cauzalităţii 205

C. Analogia a treia. Principiul simultaneităţii după legea acţiunii reciproce sau a comunităţii 218

4. Postulatele gândirii empirice în genere 223

Notă generală la sistemul principiilor 234

Capitolul al treilea. DESPRE PRINCIPIUL DISTINGERII TUTUROR
..... 238

Apendice. Despre amfibolia conceptelor reflecţiei care rezultă din confundarea folosirii empirice a intelectului cu folosirea lui transcendentală 254

Notă la amfibolia conceptelor reflecţi

ei
.....
259

Diviziunea a doua. DIALECTICA TRANSCENDENTALA

Introducere
I. DESPRE APARENŢA TRANSCENDENTALĂ.....272
H. DESPRE RAŢIUNEA PURĂ CA SEDIU AL APARENTEI TRANSCENDENTALE.....275

A. Despre raţiune în genere
.....
275

B. Despre folosirea logică a raţiunii 277

C. Despre folosirea pură a raţiunii 279

Cartea întâi. DESPRE CONCEPTELE RAŢIUNII PURE 281

Secţiunea întâi. **Despre ideiîn genere** 282

Secţiunea a doua. **Despre ideile transcendentale** 287

Secţiunea a treia. **Sistemul ideilor transcendentale** 294

Cartea a doua. DESPRE RAŢIONAMENTELE DIALECTICE ALE RAŢIUNII PURE 297

Capitolul întâi. DESPRE PARALOGISMELE RAŢIUNII PURE 299

Respingerea argumentului lui Mendelssobn despre permanenţa sufletului 309

Concluzia soluţionării paralogismului psihologic **320**

Notă generală privind trecerea de la psihologia raţională la cosmologie.....322

Capitolul al doilea. ANTINOMIA RAŢIUNII PURE 349

Secţiunea întâi. **Sistemul Ideilor cosmologice** 351

Secţiunea a doua. **Antitetica raţiunii pure** 358

Primul conflict al Ideilor transcendentale 362

Al doilea conflict al Ideilor transcendentale 368

Al treilea conflict al Ideilor transcendentale

.....
374
Al patrulea conflict al Ideilor transcendentale
.....
380
Secţiunea a treia. **Despre interesul raţiunii în acest conflict cu sine însăşi**
.....
386
Secţiunea a patra. **Despre problemele transcendentale ale raţiunii pure,**
întrucât trebuie să poată fi soluţionate în mod absolut
.....
393
Secţiunea a cineea **Reprezentarea sceptică a problemelor cosmologice**
prin toate cele patru Idei transcendentale
.....
398
Secţiunea a şasea. **Idealismul transcendental ca cheie pentru soluţionarea**
dialecticii cosmologice
.....
401
Secţiunea a şaptea. **Decizia critică a conflictului cosmologic al raţiunii cu ea însăşi**
.....
405
Secţiunea a opta. **Principiul regulativ al raţiunii pure cu privire la**
Ideile cosmologice
.....
410
Secţiunea a noua. **Despre folosirea empirică a principiului regulativ**
al raţiunii cu privire la toate Ideile cosmologice
.....
415

I. *Soluţionarea Ideii cosmologice despic totalitatea compoziţiei fenomenelor*
într-an univers
.....
416
II. *Soluţionarea Ideii cosmologice despre totalitatea diviziunii unui tot dat In intuiţie* ...419
Notă finală la soluţionarea Ideilor matcmatico-transccndcntalc şi notă preliminară
la soluţionarea Ideilor dinamico-transccndcntalc 42
1
III. *Soluţionarea Ideilor cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor lumii din*
cauzele lor
.....
424
Posibilitatea cauzalităţii prin libertate în unire cu legea universală a necesităţii naturii
.....
427
Lămurirea Ideii cosmologice a unei libertăţi în unire cu necesitatea universală a naturii
.....
429
IV. *Soluţionarea Ideii cosmologice despre totalitatea dependenţei fenomenelor cu privire*
la existenţa lor in genere
.....
437
Notă finală la întreaga antinomic a raţiunii pure.....441

Capitolul al treilea. IDEALUL RAŢIUNII PURE
.....
442
Secţiunea întâi. **Despre idealîn genere**
.....
442
Secţiunea a doua. **Despre idealul transcendental** *(Prototypon transcendentale)*.. .444 Secţiunea a treia. **Despre argumentele raţiunii speculative în sprijinul**
existenţei unei fiinţe supreme
.....
451
Prin raţiunea speculativă nu sunt posibile decât trei moduri de a demonstra
existenţa lui Dumnezeu.....455
Secţiunea a patra. **Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a**
existenţei lui Dumnezeu
.....
456
Secţiunea a cincea. **Despre imposibilitatea unei dovezi cosmologice a**
existenţei lui Dumnezeu
.....
462

Descoperirea şi explicarea aparenţei dialectice în toate dovezile transcendentale
despre existenţa unei fiinţe necesare.....468
Secţiunea a şasea. **Despre imposibilitatea dovezii fizico-teologice**
.....
471
Secţiunea a şaptea. **Critica oricărei teologii întemeiate pe principii**
speculative ale raţiunii
.....
477
Supliment la dialectica transcendentală.....483
Despre folosirea rcgulativă a Ideilor raţiunii pure.....483
Despre scopul final al dialecticii naturale a raţiunii omeneşti.....498

n. METODOLOGIA TRANSCENDENTALA

Capitolul întâi. DISCIPLINA RAŢIUNII PURE
.....
520
Secţiunea întâi. **Disciplina raţiunii pure în folosire dogmatică**
.....
522
Secţiunea a doua. **Disciplina raţiunii pure sub aspectul folosirii ei polemice**
.....
536
Despre imposibilitatea unei satisfacţii sceptice a raţiunii pure în conflict cu ea însăşi
_____
547
Secţiunea a treia. **Disciplina raţiunii pure cu privire la ipoteze**
.....
553
Secţiunea a patra. **Disciplina raţiunii pure cu privire la demostraţiile ei.....560**

Capitolul al doilea. CANONUL RAŢIUNII PURE
.....
567
Secţiunea întâi. **Despre scopul final al folosirii pure a raţiunii noastre**
.....
569
Secţiunea a doua. **Despre idealul binelui suveran ca principiu care determină**
scopul final al raţiunii pure
.....
573
Secţiunea a treia. **Despre părere, ştiinţă şi credinţă**
.....
581

Capitolul al treilea. ARHITECTONICA RAŢIUNII PURE
.....
588

Capitolul al patrulea. ISTORIA RAŢIUNE PURE
.....
599

Traducerea citatelor latine
.....
603
Cum am devenit traducător! deNicolae Bagdasar
.....
605

BACO DE VERULAMIO

Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta molid. Deinde ut suiş commodis aequi – in commune consultant – et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniţi erroris finis et terminus legitimus.

BACON DE VERULAM

Instauratio magna. Prefaţă

Asupra noastră păstrăm tăcerea. în ceea ce priveşte însă lucrul despre care e vorba dorim: ca oamenii să-1 gândească nu ca pe o simplă opinie, ci ca pe rezultatul unei îndelungate străduinţe şi să fie convinşi că noi nu clădim temeliile unei secte filosofice ca oricare alta sau ale unei plăcute distracţii, ci pe acelea ale bunăstării şi ale demnităţii omeneşti. Mai dorim ca oamenii, îngrijindu-se de propriul lor interes, să delibereze laolaltă şi să treacă ei înşişi de partea noastră. Şi, pe lângă toate acestea, Mai dorim ca ei să fie liniştiţi, să nu-şi închipuie şi să nu conceapă în mintea lor *Instauratio* noastră ca pe un lucru infinit şi supraomenesc, când ea este de fapt sfârşitul şi hotarul legitim pus nesfârşitei erori.

[a] Acest moto a fost adăugat la ediţia a Ii-a.

Excelenţei Sale
Ministrului Regal de Stat
Baron von Zedlitz

Excelenţă,

.A contribui la dezvoltarea ştiinţelor înseamnă a lucra în interesul propriu al Excelenţei Voastre; căci acest interes e strâns legat de ştiinţe nu numai prin înaltul post al protectorului, ci şi prin cele cu mult mai intime ale amatorului şi cunoscătorului luminat. De aceea mă şi servesc de singurul mijloc care stă oarecum în puterea mea, spre a-mi arăta mulţumirea pentru încrederea binevoitoare cu care Excelenţa Voastră mă cinsteşte, crezându-mă în stare să contribui cu ceva în acest scop[a].

Aceleiaşi binevoitoare atenţii cu care Excelenţa Voastră a onorat întâia ediţie a acestei opere dedic şi pe a doua şi totodată toate celelalte interese ale carierei mele literare şi sunt cu cel mai adânc respect al Excelentei Voastre

preasupus şi plecat
servitor IMMANUEL
KANT

K6nigsberg,23 **aprilie 1787**

" Ediţia I are intercalate aici următoarele două alineate: „Aprobarea unui judecător 'Urninat şi competent constituie pentru acela căruia îi place viaţa speculativă, în dorinţele [sa]te modeste, o puternică încurajare spre străduinţe al căror folos e mare, deşi îndepărtat, ?' deci cu totul necunoscut privirii marii mulţimi.

Unui astfel de judecător şi binevoitoarei sale atenţii dedic această lucrare şi [sc]«tului său toate celelalte interese." I

PREFAŢA

[la ediţia întâi din anul 1781]

Raţiunea omenească are într-un gen al cunoaşterii ei soarta particulară că e copleşită de întrebări pe care nu le poate evita, deoarece ele îi sunt impuse de natura raţiunii însăşi, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă depăşesc întreaga capacitate a raţiunii omeneşti.

în această încurcătură ajunge fără vina ei. Ea porneşte de la principii a căror folosire e inevitabilă în cursul experienţei şi este totodată destul de încercată prin această experienţă. Cu ajutorul lor se ridică (aşa cum şi natura ei o cere) tot mai sus, spj^ -condiţii mai îndepărtate. Dar observând că în acest fel opera ei trebuie să rămână pentru totdeauna neterminată, fiindcă întrebările nu încetează niciodată, ea se vede constrânsă să se refugieze la principii care depăşesc orice folosire posibilă a experienţei şi totuşi par atât de puţin suspecte, încât şi simţul comun este de acord cu ele. Dar în felul acesta ea se prăbuşeşte în întuneric şi contradicţii, din care poate deduce că undeva trebuie să se fi bazat pe erori ascunse, pe care însă nu le poate descoperi, fiindcă principiile de care se foloseşte, depăşind orice limită a experienţei, nu mai recunosc nici o piatră de încercare a experienţei ^Arena acestor certuri fără sfârşit se numeşte *metafizicăj*

A fost o vreme când era numită *regina* tuturor ştiinţelor, şi dacă se w intenţia drept faptă, atunci merită fără îndoială, din cauza importanţei [er]ninente a obiectului ei, acest nume de cinste. Acum tonul la modă al [e]Pocii cere să i se arate tot dispreţul, şi matroana se tânguie, alungată şi

părăsită, ca Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nune trahorexul, inops* – O v i d., *Metam.*

Iniţial, sub dominaţia *dogmaticilor,* puterea ei era *despotică.* Dar fiindcă legislaţia purta încă urmele vechii barbarii, ea degenera, prin războaiele interne, încetul cu încetul, în completă *anarhie,* şi *scepticii,* un soi de nomazi care dispreţuiesc orice cultivare statornică a pământului, rupeau din când în când legătura civilă. Din fericire însă, fiindcă erau puţini, ei n-au putut împiedica pe dogmatici să încerce a-1 cultiva mereu din nou, deşi nu după un plan stabilit de comun acord. în timpurile moderne se părea, ce-i drept, la un moment dat, că tuturor acestor dispute trebuia să li se pună capăt printr-o anumită *fiziologie* a intelectului omenesc (de către celebrul Locke) şi să fie decisă pe de-a-ntrcgul legitimitatea acelor pretenţii; dar, deşi naşterea acelei pretinse regine a fost derivată din experienţa vulgară comună şi prin aceasta pretenţia ei ar fi trebuit să devină cu drept cuvânt suspectă, s-a întâmplat totuşi, fiindcă această *genealogic* îi fusese atribuită de fapt în mod fals, ca ea să-şi afirme pretenţiile. Astfel încât totul recăzu în viermănosul dogmatism şi de aici în dispreţul din care se căutase a se scoate ştiinţa. Acum, după ce toate căile (precum se crede) au fost zadarnic încercate, domneşte în ştiinţă dezgust şi total *indiferentism,* mama haosului şi a nopţii, dar care sunt totuşi în acelaşi timp originea, sau cel puţin preludiul unei apropiate transformări şi renaşteri a acestor ştiinţe, după ce prin sârguinţă rău aplicată deveniseră obscure, confuze şi inutilizabile.

E zadarnic, în adevăr, să afectăm *indiferenţă* cu privire la astfel de cercetări, al căror obiect *nu* poate fi *indiferent* naturii omeneşti. Acei pretinşi *indiferentişti,* oricât ar intenţiona să se facă de nerecunoscut prin schimbarea limbajului de şcoală într-un ton popular, nu mai pot gândi ceva fără să recadă inevitabil în afirmaţii metafizice, împotriva cărora afişau totuşi atâta dispreţ. Totuşi, această indeferenţă, care are loc în mijlocul înfloririi tuturor ştiinţelor şi care atinge tocmai acele ştiinţe la ale căror cunoştinţe, dacă ar putea fi dobândite, s-ar renunţa între toate mai puţin, este un fenomen care merită atenţie şi meditare. Ea nu este vădit efectul superficialităţii, ci al judecăţii* mature a epocii, care nu se

---

* Se aud uneori plângeri contra sărăciei modului de gândire al timpului nostru şi asupra decadenţei ştiinţei temeinice. Dar eu nu văd că ştiinţele, al căror fundament este bine stabilit, ca matematica, fizica etc, merită câtuşi de puţin această

mai lasă înşelată de o ştiinţă falsă; ea este o invitaţie adresată raţiunii să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile, adică pe aceea a cunoaşterii de sine şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretenţiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne şi imuabile, iar acest tribunal nu este altul decât *Critica raţiunii pure* însăşi.

Dar prin aceasta eu înţeleg nu o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile la care poate năzui *independent de orice experienţă,* prin urmare rezolvarea problemei posibilităţii sau imposibilităţii unei metafizici în genere şi determinarea atât a izvoarelor cât şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea însă din principii.

Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, şi mă măgulesc ca, urmându-1, am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră raţiunea cu sine însăşi în folosirea ei în afara experienţei. Nu m-am sustras întrebărilor ei, scuzându-mă cu neputinţa raţiunii omeneşti, ci le-am specificat în întregime după principii şi, după ce am descoperit punctul neînţelegerii raţiunii cu sine însăşi, le-am rezolvat spre deplina ei satisfacţie. Fireşte, din răspunsul la acele întrebări n-a rezultat, aşa cum se putea aştepta, deliranta pasiune de a şti a dogmatismului; căci ea nu ar putea fi satisfăcută altfel decât prin magie, la care eu nu mă pricep. Dar nici n-a fost, desigur, intenţia menirii naturale a raţiunii noastre; şi datoria filosofiei era să suprime iluzia provenită dintr-o înţelegere greşită, chiar dacă prin aceasta ar pieri o iluzie atât de lăudată şi de bine văzută. In această treabă marea mea preocupare a fost o expunere amănunţită, şi îndrăznesc să spun că nu ar trebui să existe nici o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puţin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia. De fapt, şi raţiunea pură este o unitate atât de perfectă, încât dacă principiul ei ar fi insuficient chiar

---

imputare, ci, dimpotrivă, ele îşi menţin vechea faimă de temeinicie şi chiar o şi depăşesc în timpul din urmă. Acelaşi spirit s-ar dovedi eficace şi în alte genuri de cunoaştere, dacă [b]-ar fi avut mai întâi grijă de corectarea principiilor lor. în lipsa acestei corectări, indiferenţa şi îndoiala şi, în sfârşit, critica severă sunt mai curând dovezi ale unei gândiri temeinice. Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. *Religia,* prin *sanctitatea* ei, şi legislaţia, prin *maiestatea* ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate şi nu pot pretinde stimă sinceră, pe [c]are raţiunea o acordă numai aceluia care a putut face faţă examenului ei liber şi public.

numai pentru una singură din toate problemele care îi sunt date de natura proprie, l-am putea arunca, deoarece atunci nu l-am putea aplica cu deplină încredere la nici una din celelalte probleme.

Spunând aceasta, cred că observ pe faţa cititorului o indignare amestecată cu dispreţ în faţa unor pretenţii în aparenţă atât de lăudăroase şi lipsite de modestie; şi totuşi ele sunt, fără comparaţie, mai moderate decât cele ale oricărui autor al celui mai comun program, în care pretinde să dovedească natura simplă a *sufletului* sau necesitatea unui prim *început al lumii.* Căci acest autor se încumetă să extindă cunoaşterea omenească dincolo de orice limite ale unei experienţe posibile, ceea ce, mărturisesc cu umilinţă, întrece cu totul capacitatea mea; în schimb, eu am a face numai cu raţiunea însăşi şi gândirea ei pură, şi pentru cunoaşterea ei amănunţită nu e nevoie să caut departe în jurul meu, deoarece o găsesc în mine însumi şi despre care şi logica obişnuită îmi spune că toate acţiunile ei simple pot fi enumerate complet şi sistematic; numai că aici se pune problema de a şti cât aş putea spera să realizez, dacă îmi sunt luate orice materie şi orice ajutor al experienţei.

Am spus destul despre *deplinătate* în atingerea *fiecărui* scop, şi despre *expunerea detaliatăîn* atingerea *tuturor* scopurilor împreună, pe care ni le impune nu o hotărâre arbitrară, ci natura cunoaşterii însăşi, deci a *materiei* cercetării noastre critice.

Mai sunt două lucruri care privesc forma ei: *certitudinea* şi *claritatea,* care trebuie considerate ca fiind condiţii esenţiale pe care le putem cere cu drept cuvânt autorului care cutează să înceapă o treabă atât de dificilă.

în ce priveşte *certitudinea,* mi-am pronunţat eu însumi sentinţa; că în acest gen de consideraţii nu e permis în nici un fel a avea *păreri* şi că tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită, care nu e îngăduit să fie oferită spre vânzare nici la cel mai mic preţ, ci care trebuie confiscată de îndată ce e descoperită. Căci orice cunoaştere care are un fundament *apriori* anunţă ea însăşi că vrea să fie considerată ca absolut necesară; cu atât mai mult o determinare a tuturor cunoaşterilor pure *a priori,* care trebuie să fie măsura, prin urmare chiar exemplul întregii certitudini apodictice (filosofice). Dacă am dat în această privinţă ceea ce am făgăduit, rămâne cu totul la aprecierea cititorului, fiindcă autorului i se cade numai să prezinte argumente, iar nu să judece efectul lor asupra judecătorilor săi. Dar pentru ca nimic să nu contribuie în chip nevinovat

la slăbirea argumentelor, să-i fie îngăduit autorului a semnala el însuşi acele locuri care ar putea da prilej vreunei neîncrederi, deşi nu priveşte decât scopul secundar, pentru a preveni la timp influenţa pe care ar putea-o avea şi cel mai slab scrupul al cititorului în acest punct asupra judecăţii lui cu privire la scopul principal.

j*^*""pju cunosc cercetări mai importante pentru studierea temeinică a facultăţii pe care o numim.intelect, şi totodată pentru determinarea regulilor şjJjmJtejojJ;ok)sjrii_IuXca cele efectuate de mine în capitolul al doilea al *Analiticii transcendentale,* sub titlul *Deducţia conceptelor intelectuale pure;* ele m-au costat şi cea mai mare trudă, dar, cum sper, nu nerăsplătită. Acest studiu, cam adâncit, are însă două părţi. Una se referă la obiectele intelectului pur şi trebuie să expună şi să facă inteligibilă valabilitatea obiectivă a conceptelor lui *apriori;* tocmai de aceea ea şi aparţine esenţial scopurilor mele. Cealaltă tinde să cerceteze intelectul pur însuşi cu privire la posibilitatea lui şi la facultăţile de cunoaştere pe care el însuşi se întemeiază, prin urmare îl cercetează din punct de vedere subiectiv; şi deşi această examinare este foarte importantă cu privire la scopul meu principal, totuşi ea nu-i aparţine în mod esenţial, căci problema principală rămâne totdeauna: ce şi cât pot cunoaşte intelectul şi raţiunea, independent de orice experienţă? şi nu: cum e posibilă însăşi *facultatea de a gândi?* întrebarea din urmă fiind oarecum căutarea cauzei unui efect dat şi, ca atare, având ceva asemănător cu o ipoteză (deşi în realitate, cum voi arăta cu alt prilej, lucrurile nu stau aşa), se pare că în acest caz eu îmi permit *să am o părere* şi deci cititorul trebuie să fie şi el liber *a avea altă părere.* în această privinţă trebuie să-1 previn pe cititor ca să-şi reamintească că, în cazul în care deducţia mea subiectivă n-ar fi avut asupra lui întreaga putere de convingere pe care o aştept, totuşi cea obiectivă, care mă preocupă pe mine îndeosebi aici, îşi dobândeşte întreaga ei forţă, pentru care în orice caz poate fi suficient ceea ce se spunelapp.92şi93[a].

în sfârşit, în ceea ce priveşte *claritatea,* cititorul are dreptul să ceară mai întâi *claritate discursivă* (logică), care rezultă din concepte, dar, apoi, şi o *claritate intuitivă* (estetică), care rezultă din **intuiţii,** adică exemple sau alte explicitări *in concreta.* De cea dintâi m-am îngrijit suficient. Aceasta privea esenţa planului meu, dar a fost şi

'Paginile 123-125 ale ediţiei de faţă.

cauza întâmplătoare că n-am putut satisface a doua exigenţă, care, deşi nu e atât de strictă, este totuşi legitimă. în cursul lucrării mele am fost aproape continuu nedecis cum să procedez în această privinţă. Exemple şi explicitări mi se păreau totdeauna necesare şi se şi strecurau de fapt în primul proiect la locurile cuvenite. Dar mi-am dat curând seamă de întinderea sarcinii mele şi de mulţimea obiectelor de care aveam să mă ocup, şi observând că ele singure, expuse sec, pur *scolastic,* ar da o întindere suficientă operei, am găsit inoportun s-o umflu şi mai mult cu exemple şi explicitări, care nu sunt necesare decât într-o expunere *populară;* mai ales că această lucrare nu ar putea fi destinată în nici un caz marelui public şi că adevăraţii cunoscători în materie de ştiinţă nu au nevoie de această facilitate, care, deşi e totdeauna plăcută, aici însă putea să aibă chiar urmări contrare scopului nostru. Abatele Terrasson spune, ce-i drept: dacă s-ar măsura mărimea unei cărţi nu după numărul paginilor, ci după timpul necesar pentru a o înţelege, atunci am putea spune despre multe cărţi că *ar fi cu mult mai scurte, dacă n-ar fi atât de scurte.* Dar, pe de altă parte, dacă urmărim sesizarea unui ansamblu foarte vast de cunoaştere speculativă, însă legat totuşi într-un principiu, am putea spune cu tot atâta dreptate: *multe cărţi ar fi cu mult mai clare, dacă nu ar fi vrut să fie atât de clare.* Căci dacă mijloacele care ajută pentru a produce claritatea sunt fără îndoială utile în *amănunte,* ele sunt însă de multe ori dăunătoare *în ansamblu,* întrucât nu permit cititorului să ajungă destul de repede să îmbrăţişeze ansamblul cu privirea – şi acoperă cu toate culorile lor sclipitoare articulaţia sau fac de nerecunoscut structura sistemului, de care depinde totuşi de cele mai multe ori judecarea unităţii şi soliditătii lui.

Pe cât îmi pare, poate constitui o mare ispită pentru cititor să-şi unească strădania lui cu aceea a autorului, dacă are perspectiva să realizeze în întregime şi totuşi trainic o operă mare şi importantă, după proiectul propus. Potrivit ideilor pe care le vom expune despre ea aici, metafizica este singura ştiinţă care-şi poate permite o astfel de executare completă, şi anume în scurtă vreme şi cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterităţii să nu-i mai rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intenţiile ei, fără a-i putea mări câtuşi de puţin conţinutul. Căci nu este decât *inventarul,* sistematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin raţiunea *pură.* Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce raţiunea produce complet din ea însăşi nu-i poate rămâne ascuns, ci este

pus în lumină de către raţiunea însăşi, de îndată ce am descoperit principiul comun. Unitatea perfectă a acestei specii de cunoştinţe, şi anume numai din concepte pure, fără ca ceva din experienţă sau chiar numai o intuiţie *particulară* care ar conduce la o experienţă determinată să poată avea oarecare influenţă asupra lor, pentru a le extinde sau a le mări, face ca această integralitate necondiţionată să fie nu numai posibilă, ci şi necesară. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.* – P e r s i u s.

Sper să dau eu însumi un astfel de sistem al raţiunii pure (speculative) sub titlul: *Metafizica naturii,* care neavând nici jumătate din întinderea Criticii de faţă, va avea totuşi un conţinut incomparabil mai bogat. Această Critică trebuia să expună mai întâi izvoarele şi condiţiile posibilităţii acestei metafizici şi avea nevoie să cureţe şi să netezească un teren cu totul părăginit. Aici eu aştept de la cititorul meu răbdarea şi imparţialitatea unui *judecător,* iar dincolo, bunăvoinţa şi ajutorul unui *colaborator;* căci oricât de complet au fost expuse în Critică toate *principiile* sistemului, dezvoltarea detaliată a acestuia mai cere totuşi să nu se omită nici unul din conceptele *derivate,* pe care nu le putem enumera *apriori,* ci care trebuie căutate unul câte unul; tot astfel, fiindcă în Critică a fost epuizată întreaga *sinteză* a conceptelor, se cere, în afară de aceasta, ca acelaşi lucru să aibă loc aici şi cu privire la *analiză,* totul fiind uşor şi mai mult o distracţie decât o muncă.

Mai am de observat ceva cu privire la tipar. Fiindcă începutul lui a cam întârziat, n-am putut revedea decât cam jumătate din colile culese, în care se găsesc câteva greşeli de tipar, care însă nu alterează sensul, afară de cea de la p. 379, rândul 4 de jos, unde trebuie să se citească *specifisch,* în loc de *skeptisch.* Antinomia raţiunii pure de la p. 425 până la 461[a] este dispusă în formă de tabel, aşa încât tot ce aparţine feze/este totdeauna pe partea stângă, iar ceea ce aparţine *antitezei,* pe partea dreaptă; am adoptat această dispoziţie pentru ca teza şi antiteza să poată fi cu atât mai uşor comparate între ele.

" Paginaţia ediţiei de faţă: 362-385.

PREFAŢA

ediţiei a doua

Dacă elaborarea cunoştinţelor care aparţin activităţii raţiunii urmează sau nu drumul sigur al ştiinţei, se poate judeca îndată după rezultat. Când după mult dispoziţii şi pregătiri făcute, îndată ce ajunge la scop, ea se loveşte de dificultăţi sau, pentru a-1 atinge, trebuie să se întoarcă adeseori înapoi şi să ia alt drum, la fel, când nu e posibil ca diverşii colaboratori să fie puşi de acord asupra modului cum trebuie urmărit scopul comun, atunci putem fi totdeauna convinşi că un astfel de studiu nu a apucat nici pe departe pe drumul sigur al unei ştiinţe, ci că este o simplă orbecăire; şi e deja un merit pentru raţiune de a descoperi, dacă se poate, acest drum, chiar daca ar trebui să se renunţe, ca zadarnice, la multe lucruri, care erau cuprinse în scopul adoptat iniţial fără reflecţie.

Că *Logica* a urmat acest drum sigur încă din timpurile cele mai vechi, se poate vedea din faptul că de la A r i s t o t e 1 încoace ea nu a avut nevoie să facă un pas înapoi, dacă nu vrem să-i socotim ca ameliorări înlăturarea unor subtilităţi inutile sau o determinare mai clară a celor expuse, ceea ce aparţine însă mai mult eleganţei decât certitudinii Ştiinţei. Trebuie să mai remarcăm că până astăzi ea nu a putut face nici un pas înainte şi că, după toată aparenţa, ea pare să fie închisă şi terminată. Căci, dacă unii moderni au crezut că o lărgesc, adăugându-i fie capitole *Psihologice,* despre diversele facultăţi de cunoaştere (imaginaţie, mgeniozitate), fie *metafizice,* despre originea cunoaşterii sau despre diferitele moduri de certitudine potrivit diversităţii obiectelor (despre idealism, scepticism etc.), fie *antropologice,* despre prejudecăţi (cauzele

şi remediile lor), acestea provin din faptul că ei nu cunosc natura proprie a acestei ştiinţe. Nu e augmentare, ci desfigurare a ştiinţelor, când se lasă ca limitele lor să se întretaie; hotarul logicii este însă absolut precis determinat prin faptul că ea e o ştiinţă care expune pe larg şi dovedeşte riguros numai regulile formale ale întregii gândiri (fie că este *apriori* sau empirică, fie că are cutare sau cutare origine ori cutare sau cutare obiect, fie că găseşte în simţirea noastră piedici accidentale sau naturale).

Dacă Logica a reuşit atât de bine, ea nu datorează acest avantaj decât limitării ei, prin care e autorizată, ba chiar obligată să facă abstracţie de toate obiectele cunoaşterii şi de deosebirile lor, şi deci în ea intelectul nu are cu nimic altceva a face decât cu sine însuşi şi cu forma lui. Cu mult mai dificil trebuia să fie, fireşte, pentru raţiune de a apuca drumul sigur al ştiinţei, când ea nu are a face numai cu ea însăşi, ci şi cu obiecte; de aceea, ca propedeutică, logica nu constituie decât, aşa-zicând, vestibulul ştiinţelor, şi când e vorba de cunoştinţe, se presupune, ce-i drept, o logică pentru aprecierea lor, dar dobândirea lor trebuie căutată în ştiinţele numite propriu şi obiectiv astfel.

întrucât în aceste ştiinţe ar fi să se afle raţiune, trebuie să se cunoască în ele ceva *apriori,* şi jcunoaşterea raţiunii poate fi raportată la obiectul ei în două feluri, fie numai pentru a *determina* acest obiect şi conceptul lui (care trebuie să fie dat"din altă parte), fie pentru a-1 *face* şi *real.* Cea dintâi este *cunoaşterea teoretică,* cea de-a doua *cunoaşterea practică a* raţiunii. Dîn amândouă, partea pură, oricât de mult sau de puţin ar conţine, adică partea în care raţiunea îşi determină obiectul cu totul a *priori,* trebuie expusă mai întâi singură şi fără să se amestece cu ea ceea ce vine din alte izvoare; căci e rea economie în gospodărie atunci când se cheltuieşte orbeşte ceea ce se câştigă, fără a putea distinge apoi, când veniturile încetează, care parte a acestora poate suporta cheltuiala şi de care parte trebuie s-o restrângem.

Matematica şi *Fizica* sunt cele două cunoaşteri teoretice ale raţiunii care trebuie să-i determine *obiectele* lor *a priori,* jcea dintâi într-un mod cu totul pur, cea de-a doua cel puţin în parte purTaar atunci ţinând seama şi de alte izvoare de cunoaştere decât cele ale raţiunii.

Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate până la care se întinde istoria raţiunii omeneşti, a mers, la admirabilul popor grec, pe drumul sigur al ştiinţei. Dar nu trebuie să credem că i-a fost atât de uşor ca logicii, unde raţiunea are a face numai cu sine însăşi, să găsească acea

cale regală sau mai curând să şi-o croiască ea însăşi; mai curând cred că (mai cu seamă la egipteni) a dibuit multa vreme şi că această schimbare trebuie atribuită unei *revoluţii* pe care a înfăptuit-o fericita idee a unui singur om într-o încercare de unde pornind calea care trebuia urmată nu mai putea fi greşită, şi mersul sigur al unei ştiinţe era deschis şi trasat pentru toate timpurile şi spre distanţe infinite. Istoria acestei revoluţii a modului de gândire, care a fost mult mai importantă decât descoperirea drumului în jurul renumitului Cap, şi a fericitului care a înfăptuit-o, nu ne-au fost păstrate. Totuşi, legenda pe care ne-o transmite D i o g e n e L a e r ţ i u, care dă numele pretinsului inventator al celor mai mici elemente ale demonstraţiilor geometrice şi care, după părerea generală, nici nu au măcar nevoie de o demonstraţie, dovedeşte ca amintirea schimbării care a fost efectuată prin întâiul pas spre descoperirea acestui drum nou trebuie să li se fi părut matematicienilor extraordinar de importantă şi prin aceasta a devenit de neuitat. Primul care a demonstrat *triunghiulisoscel*(fie că s-a numit T h a 1 e s sau altfel) a avut o revelaţie; el a găsit că nu trebuie să urmărească cu atenţie ceea ce vedea în figură sau chiar simplul concept al ei şi să înveţe, aşa-zicând, din acestea proprietăţile ei, ci[ca trebuie_s-o producă prin ceea ce el însuşi gândeajşi reprezenta în ea *a priori* prin concepte (prin construcţie), şi că, pentru a şti sigur ceva *apriori,* nirtrebuie să atribuie lucrului decât ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuşi în lucru, în conformitate cu coTiceptuîsău.

Fizicii i-a venit mult mai greu să găsească marele drum al ştiinţei, căci abia a trecut un secol şi jumătate de când propunerea ingeniosului B a c o n de V e r u l a m în parte a provocat această descoperire, în parte, fiindcă i se dăduse de urmă, a stimulat-o; şi ea poate fi explicată tot printr-o'jrevoluţie subită a modului de gândirejNu vreau să consider aici fizica decât întrucât e întemeiată pe principii *empirice.*

Când G a 1 i 1 e i a lăsat sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi, sau când T o r r i c e 11 i a lăsat aerul să susţină o greutate pe care_a_gândit-o mai dinainte egală cu o coloană de [a]P.ă-C-UDoşcutălui, sau când, mai târziu, S t a h 1 a transformat metalele >n var şi varul iar în metal, sustrăgându-le şi restituindu-le ceva*, toţi

* Nu urmez aici precis cursul istoriei metodei experimentale, ale cărei prime începuturi nici nu sunt de altfel bine cunoscute.

fizicienii au început să vadă clar. Ei au înţeles că raţiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări ei, iar nu să se lase dusă, aşa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observaţii întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schiţat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care raţiunea o caută şi de care are nevoie. Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care şi 1-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune. Şi astfel chiar şi fizica datorează în cele din urmă atât de benefica revoluţie a modului ei de gândire acelei idei fericite că raţiunea trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie fictiv), ghidându-se după ceea ce ea însăşi pune, ceea ce vrea să înveţe de la aceasta şi despre care n-ar putea şti nimic doar prin sine. Numai în chipul acesta fizica a fost adusă pe drumul sigur al unei ştiinţe, după ce timp de atâtea secole nu fusese altceva decât o simplă dibuire.

^*Metafizica,* o cunoaştere raţională speculativă cu totul izolată şi care se ridică complet deasupra a ceea ce ne învaţă experienţa, şi anume prin simple concepte (nu ca matematica, prin aplicarea lor la intuiţie), un3eT3ecî raţiunea însăşi trebuie să fie propriul ei şcolar, n-a avut până acum o soartă atât de favorabilă ca să fi putut apuca pe drumul sigur al unei ştiinţe; deşi este mai veche decât toate celelalte şi ar dăinui chiar dacă toate celelalte s-ar scufunda în prăpastia unei barbarii care distruge totul. Căci în ea raţiunea se poticneşte neîntrerupt, chiar când vrea să cunoască *a priori* (cum are pretenţia) acele legi pe care le confirmă cea mai vulgară experienţă. în ea trebuie să ne întoarcem de nenumărate ori din drum, deoarece găsim că nu duce într-acolo unde vrem să ajungem; iar în ce priveşte acordul partizanilor ei în afirmaţiile lor, ea este încă atât de departe de el, încât este mai curând o arenă care pare a fi anume, menită pentru a se exercita în lupte de paradă şi în care niciodată vreun luptător n-a putut să-şi câştige nici cel mai mic loc şi nici să-şi fundeze pe victoria lui o posesiune durabilă. Nu există deci nici o îndoială că metoda ei nu a fost până acum decât dibuire şi, ceea ce-i cu mult mai rău, o dibuire întrefsimpîe concepte". ~~

Cum se face că aici n-a putut fi găsit încă un drum sigur al ştiinţei? Este el cumva imposibil? De ce natura a năpăstuit raţiunea noastră cu străduinţa neobosită de a căuta acest drum, ca şi când ar fi una din treburile ei cele mai importante? Ba mai mult, cât de puţine motive avem noi să ne încredem în raţiunea noastră, dacă ea nu numai că ne părăseşte în unul din cele mai importante obiecte ale curiozităţii noastre, ci ne şi amăgeşte cu iluzii şi în cele din urmă ne înşală! Sau am rătăcit până acum numai drumul; ce indicii putem folosi pentru a spera că reînnoind cercetările vom fi mai norocoşi decât au fost alţii înaintea noastră?

[!]Ar trebui să cred că exemplele matematiciiji fizicii, care printr-o revoluţie~subîtă~au devenit ceea ce sunt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esenţialull_s£hinihării.înciduliii de gândire care le-a fost atât de avantajos şi de a↓ e_imjta, cel puţin ca încercare, în măsura pe care o permite[7] analogia lor, ca cunoaşteri raţionale, cu metafizicaJPână acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *apriori* cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoaşterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice.In^ypj.mând^că^jucrurile; ţrebj.ne_sis£jarjejUgze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă şi mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor *apriori,* menită să sîaHIeascâ'ce"va~ăsupra lucrurilor îrminte de a ne fi datejAici se petrece aceiaşi lucru ca şi cu prima idee a lui C o p e r n i c , care, văzând că explicarea mişcărilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe locjîn_ [m]Şţafizic|je4)oate.face: o încercare asemănătoare în ce priveşte *intuiţia*
Jucrurilor. Dacă intuiţia ar trebui să se orienteze după însuşirea
'"'ol

JTUjnţeleg cum ara putea şti ceva *apriori* despre ea; dar dacă obiectul (ca obiect al simţurilor) se orientează după natura facultăţii, noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate^ Dar fiindcă nu mă pot opri la aceste intuiţii, dacă sunt menite să devină cunoaşteri, ci trebuie săje raportez ca reprezentări la ceva ca obiect şi să determin pe acesta prin ele, atunci eu pot admite:'sau *c&jxmcegţete,* cu ajutorul cărora realizez această determinare, se.orientează după obiect, şi [a] [u]nci mă aflu din nou în aceeaşi dificultate cu privire la moduTcum aş

putea şti ceva *apriori,* sau.că obiecţelejari, ceea ce este acelaşi lucru, *experienţa,* numai în care ele (ca obiecte date) sunt cunoscute, se orientează după aceste concepte .atunci văd imediat o ieşire mai uşoarei fiindcă experienţa însăşi este un mod de cunoaştere care reclamă intelect, [1] a cărui regulă trebuie s-o presupun în.mine îpairite ca lucrurilej;ă-mi fie date, prin urmare *apriori;* această regulă se exprimă în concepte *apriori,* dupjijjarejţoate obiectele experienţei trebuie să se orienteze în mod necesar_ş^cu_cjire ele_trebuie să concorde. în ce priveşte obiectele, întrucât pot fi numai gândite, şi anume în mod necesar prin raţiune, care însă (cel puţin aşa cum le gândeşte raţiunea) nu pot fi date în experienţă, atunci străduinţele de a le gândi (căci trebuie totuşi să poată fi gândite) vor oferi apoi o minunată piatră de încercare pentru ceea ce considerăm ca metodă schimbată a modului de gândire, anume că noi cunoaştem despre lucruri *apriori* numai ceea ce noi înşine punem în ele*.

Această încercare reuşeşte după dorinţă şi promite metafizicii în prima ei parte, în care se ocupă anume cu concepte *apriori,* ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, conform acestor concepte, în experienţă, drumul sigur al unei ştiinţe. Căci după această schimbare a modului de gândire se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoaşteri *apriori,* şi, ceea ce e mai mult, legile care stau *apriori* la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienţei, pot fi dotate cu dovezile lor suficiente – două lucruri care, potrivit metodei de până acum, erau imposibile. Dar din această deducţie a facultăţii noastre de a cunoaşte *apriori* rezultă, în prima parte a metafizicii, un rezultat straniu

---

* Această metodă împrumutată de la fizicieni constă deci în a căuta elementele raţiunii pure în ceea ce *poate ti confirmat sau respins cu ajutorul unui experiment.* Pentru examinarea judecăţilor raţiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a experienţei posibile, nu se poate face nici un experiement cu o b i e c t e 1 e ei (ca în fizică). Deci se va putea face numai cu *concepte* şi *principii pe* care le admitem *a priori,* aranjându-le anume astfel ca aceleaşi lucruTTsă poată fi considerate, *pe de o parte,* ca obiecte ale simţurilor şi intelectului pentru experienţă, iar *pe de altă parte,* ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru raţiunea izolată şi năzuind a depăşi limita experienţei, prin urmare din două laturi diferite. Dacă se va găsi că, în cazul când lucrurile sunt privite din acel îndoit punct de vedere, are loc concordanţa cu principiul raţiunii pure, dar că, în cazul când sunt privite dintr-un singur punct de vedere, se produce o contradicţie inevitabilă a raţiunii cu sine însăşi, atunci experimentul decide în favoarea exactităţii acelei distincţii.

si în aparenţă foarte dăunător întregului scop ce se urmăreşte în partea a doua, anume că nu putem_degăsi cuj;a_niciodată limitele experienţei posibile, ceea ce este totuşi tocmai preocuparea cea mai esenţială a acestei ştiinţe. Dar tocmai aici stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoaşterii noastre raţionale_ajjngn, anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la.opaiţe lucrul în sine,care,deşi pentru sine real,rămâne necunoscut de noi. Căci ceea ce ne determină în mod necesar să depăşim limitele experienţei şi ale tuturor fenomenelor este *Necondiţionatul pe* care raţiunea îl reclamă în lucrurile în sine, în mod necesar şi cu tot dreptul, pentru orice condiţionat, pentru ca seria condiţiilor să fie astfel încheiată. Dacă admitem că şi cunoaşterea noastră experimentală se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că Necondiţionatul *nu poate fi gândit fără contradicţie;* dimpotrivă, dacă se admite că reprezentarea noastră despre lucruri, aşa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare, se va găsi că *contradicţia dispare* şi că, prin urmare, Necondiţionatul trebuie găsit nu în obiecte întrucât le cunoaştem (ne sunt date), ci desigur întrucât nu le cunoaştem, ca lucruri în sine: astfel se vădeşte că ceea ce iniţial am admis numai cu titlu de încercare este întemeiat*. Ne mai rămâne să încercăm, după ce raţiunii speculative i s-a refuzat orice progres în acest domeniu al suprasensibilului, dacă în cunoaşterea ei practică nu se găsesc date pentru a determina acel concept raţional transcendent al Necondiţionatului şi pentru a trece astfel, potrivit dorinţei metafizicii, dincolo de limitele oricărei experienţe posibile cu cunoaşterea noastră *a priori,* posibilă însă numai din punct de vedere practic. Şi, urmând această metodă, raţiunea speculativă ne-a procurat cel puţin Ioc pentru o astfel de

Acest experiment al raţiunii pure are multă asemănare cu ce] al *chimiştilor,* pe care [e]> îl numesc adesea încercare de *reducţie,* dar în general *procedeu sintetic. Analiza Metafizicianului* a separat cunoaşterea pura *a priori în* două elemente foarte diferite, anume [ce]'e ale lucrurilor ca fenomene şi apoi cele ale lucrurilor în sine. *Dialectica* le uneşte pe amândouă din nou în *acord total cu* Ţjeşajaţională necesară a *Necondiţionatului şi* găseşte [ac]est acorc[1] nu poate avea niciodată loc altfel decât prin acea distincţie care este deci cea [a]<levărată.

extindere, deşi a trebuit să-1 lase gol; şi ne rămâne deci încă îngăduit, ba chiar ea ne invită să-1 umplem, dacă putem, cu datele ei practice*.

în această încercare de a schimba metoda de până acum a metafizicii şi de a efectua astfel cu ea, după exemplul geometrilor şi al fizicienilor, o revoluţie totală constă sarcina acestei Critici a raţiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al ştiinţei însăşi; circumscrie totuşi întregul ei contur, atât cu privire la limitele ei, cât şi cu privire la întreaga ei articulaţie internă. Căci acesta este caracterul propriu al raţiunii pure speculative, că ea poate şi trebuie să măsoare capacitatea proprie după diversitatea modului cum îşi alege obiectele pentru gândire, şi chiar să enumere complet diferitele moduri de a-şi pune problemele, şi să traseze astfel întregul plan pentru un sistem de metafizică; fiindcă, în ce priveşte punctul întâi, în cunoaşterea *a priori* nimic nu poate fi atribuit obiectelor decât ceea ce subiectul gânditor scoate din el însuşi, şi, în ce priveşte punctul al doilea, ea este, cu privire la principiile cunoaşterii, o unitate cu totul izolată, existentă pentru sine, în care fiecare membru există, ca şi într-un corp organizat, pentru toate celelalte şi toate pentru unu, şi nici un principiu nu poate fi luat cu siguranţă într-o *singură* relaţie, fără a fi fost cercetat totodată în *ansamblul* relaţiilor lui cu întreaga folosire pură a raţiunii. Dar, pentru aceasta, metafizica mai are norocul rar, de care nu poate avea parte nici o altă ştiinţă raţională ce se ocupa cu obiecte (căci *logica* se ocupă numai cu forma gândirii în genere), că, dacă a fost adusă de această Critică pe drumul sigur al unei ştiinţe, ea poate cuprinde complet întregul câmp al cunoaşterilor ce-i aparţin şi poate termina deci opera ei şi o poate transmite posterităţii spre folosire, ca o posesiune care nu mai poate fi mărită, fiindcă are a face numai cu principii şi cu limitele folosirii lor,

---

* în modul acesta, legile centrale ale mişcării corpurilor cereşti au conferit certitudine absolută teoriei lui C o p e r n i c, care n-o admisese iniţial decât ca ipoteză, şi au dovedit în acelaşi timp forţa invizibilă ce leagă sistemul universului (a atracţiei newtoniene), şi care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâi n-ar fi cutezat să caute, contrar mărturiei simţurilor, dar totuşi adevărat, mişcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor. în această prefaţă eu propun, tot numai ca ipoteză, acea schimbare a modalităţii de gândire expusă în Critică şi analogă acelei ipoteze, deşi în tratatul însuşi ea nu e dovedită ipotetic, ci apodictic, din natura reprezentărilor noastre de spaţiu şi timp şi din conceptele elementare ale intelectului. O prezint aici ca ipoteză, numai pentru a face să se observe primele încercări, totdeauna ipotetice, ale unei astfel de reforme.

limite determinate de acea Critică însăşi. La această perfecţiune ea este deci şi obligată ca ştiinţă fundamentală, şi despre ea trebuie să se poată Spune: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Dar se va pune întrebarea: ce fel de comoară este aceea pe care ne propunem s-o lăsăm moştenire posterităţii cu o astfel de metafizică purificată de Critică, iar prin aceasta adusă şi într-o stare stabilă? Se va crede, după o privire rapidă aruncată asupra acestei opere, că folosul ei ar fi numai *negativ,* adică să nu cutezăm niciodată a depăşi cu raţiunea speculativă limitele experienţei, şi acesta este într-adevăr primul ei folos. Acest folos devine însă curând *pozitiv,* dacă ne dăm seama că principiile cu care raţiunea speculativă cutează a depăşi limitele ei au de fapt ca rezultat inevitabil nu o extindere, ci, privite mai îndeaproape, o *restrângere* a folosirii raţiunii noastre, deoarece aceste principii ameninţă să extindă în realitate peste tot limitele sensibilităţii, căreia îi aparţin propriu-zis, şi să înlăture însăşi folosirea pură (practică) a raţiunii. De aceea, o Critică ce o restrânge pe cea dintâi este în adevăr *negativă;* dar suprimând totodată o piedică care-i limitează folosirea sau chiar ameninţă s-o nimicească, ea este în realitate de un folos *pozitiv* şi foarte important, de îndată ce ne convingem că există o folosire practică absolut necesară a raţiunii pure (folosire morală), în care ea se extinde în mod inevitabil dincolo de limitele sensibilităţii, pentru care scop nu are, ce-i drept, nevoie de ajutorul celei speculative, totuşi trebuie să fie asigurată împotriva reacţiunii ei, pentru a nu ajunge în contradicţie cu sine însăşi. A contesta acestui serviciu al Criticii folosul *pozitiv* ar fi totuna cu a spune că poliţia nu prezintă nici un folos pozitiv, fiindcă funcţia ei principală nu este decât de a stăvili violenţa de care s-ar teme cetăţenii din partea altor cetăţeni, pentru ca fiecare să-şi poată vedea liniştit şi în siguranţă de treburile lui. Că spaţiul şi timpul nu sunt decât forme ale intuiţiei sensibile, deci numai condiţii ale existenţei lucrurilor ca fenomene, că apoi noi nu avem concepte ale intelectului, deci nici un fel de elemente pentru cunoaşterea lucrurilor în sine decât în măsura în care poate fi dată o intuiţie corespunzătoare acestor concepte, prin urmare că n°i nu putem avea cunoaştere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât este obiect al intuiţiei sensibile, ca fenomen adică, va fi dovedit în partea analitică a Criticii; din care urmează negreşit limitarea °ncărei cunoaşteri speculative posibile a raţiunii la obiectele simple ale

experienţei. Totuşi, trebuie bine notat, se face aici totdeauna rezerva că, deşi nu putem *cunoaşte,* totuşi trebuie cel puţin să putem *gândi* aceleaşi obiecte şi ca lucruri în sine*. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară. Să presupunem că nu s-ar fi făcut distincţia, devenită necesară prin Critica noastră, între lucrurile ca obiecte ale experienţei şi aceleaşi obiecte ca lucruri în sine; atunci principiul cauzalităţii şi deci mecanismul natural în determinarea lucrurilor ar trebui să fie valabil absolut pentru toate lucrurile în genere considerate drept cauze eficiente. Despre aceeaşi existenţă deci. de exemplu, despre sufletul omenesc, nu aş putea spune că voinţa lui este liberă şi că în acelaşi timp este supusă necesităţii naturale, adică nu e liberă, fără a cădea într-o contradicţie evidentă, deoarece eu am considerat sufletul în ambele judecăţi în *acelaşi sens,* deci ca lucru în genere (ca lucru în sine), şi fără o critică prealabilă nici nu-1 puteam considera altfel. Dar dacă Critica nu s-a înşelat, învăţându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri,* anume ca fenomen sau ca lucru în sine, dacă deducţia conceptelor intelectului este exactă, dacă prin urmare şi principiul cauzalităţii se raportează numai la lucruri luate în primul sens, adică întrucât sunt obiecte ale experienţei, aceleaşi obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse, atunci aceeaşi voinţă poate fi gândită, în ordinea fenomenelor (acţiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii şi deci ca nefiind liberă şi totuşi, pe de altă parte, întrucât aparţine unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, deci ca *liberă,* fără ca aici să aibă loc o contradicţie. Deşi nu pot *cunoaşte* sufletul meu, văzut din acest punct din urmă de vedere, prin nici o raţiune speculativă (încă mai puţin prin observaţie empirică),deci nici libertatea ca proprietate a unei fiinţe căreia îi atribui efecte în lumea sensibilă, din cauză că ar trebui s-o cunosc în mod determinat în existenta ei si totuşi

---

* Pentru a cunoaşte un obiect se cere să pot dovedi posibilitatea lui (fie prin mărturia experienţei din realitatea lui, fie a priori prin raţiune). Dar eu pot *gândi* orice vreau numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi, adică numai dacă conceptul meu e o idee posibilă, deşi eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităţilor acestui concept îi corespunde sau nu şi un obiect. Pentru a atribui însă unui astfel de concept valabilitate obiectivă (posibilitate reală, căci cea dintâi era numai logică) se cere ceva mai mult. Dar acest mai mult nu are nevoie să fie căutat în izvoare teoretice de cunoaştere, el se poate afla şi în izvoare practice.

nu în ti[m]P ([ceea ce]"i imposibil, pentru că nu pot baza conceptul meu pe nici o intuiţie), totuşi, pot *gândi* libertatea, adică reprezentarea acestei libertăţi cel puţin nu cuprinde în sine nici o contradicţie, dacă se admite distincţia noastră critică a celor două moduri de reprezentare (al celui sensibil şi al celui intelectual) şi limitarea provenind din ea a conceptelor pure ale intelectului, prin urmare şi a principiilor provenind din aceste concepte. Admiţând că morala presupune în mod necesar libertatea (în cel rnai strict înţeles) ca proprietate a voinţei noastre, pentru că pune a *priori* ca *date* ale raţiunii principii practice originare cuprinse în raţiunea noastră, care ar fi absolut imposibile fără presupunerea libertăţii, iar raţiunea speculativă ar fi dovedit că această libertate nu se lasă deloc gândită, atunci în mod necesar acea supoziţie, adică cea morală, ar trebui să cedeze în faţa aceleia al cărei contrariu cuprinde o contradicţie manifestă, prin urmare *libertatea,* şi cu ea *moralitatea* (căci contrariul ei nu cuprinde nici o contradicţie, dacă nu se presupune în prealabil libertatea), trebuie să cedeze locul *mecanismului naturii.* Dar cum pentru morală nu am nevoie de nimic altceva decât ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăşi şi deci să se lase cel puţin gândită, fără a avea nevoie s-o examinez mai îndeaproape, ca ea deci să nu pună nici o piedică în calea mecanismului natural al aceleiaşi acţiuni (considerată sub un alt raport), atunci doctrina moralităţii îşi menţine locul ei şi fizica pe al ei, ceea ce nu s-ar fi întâmplat dacă Critica nu ne-ar fi lămurit de mai înainte asupra inevitabilei noastre ignorante cu privire la lucrurile în sine şi nu ar fi limitat la simple fenomene tot ce putem *cunoaşte* teoretic. Aceeaşi ilustrare despre folosul pozitiv al principiilor critice ale raţiunii pure se poate face cu privire la conceptul de *Dumnezeu* şi la cel de *natură simplă a sufletului* nostru, dar peste care, pentru a fi scurt, trec aici. Nu pot deci măcar admite pe *Dumnezeu, libertatea* şi *nemurirea* în favoarea folosirii practice necesare a raţiunii mele, dacă nu-i *iau* totodată raţiunii speculative pretenţia la cunoaşteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii care, leîntinzându-se de fapt decât la obiecte ale unei experienţe posibile, dacă totuşi sunt aplicate la ceva ce nu poate fi obiect al experienţei transformă acest ceva de fapt totdeauna în fenomen şi declară astfel imposibilă orice *extindere practică* a raţiunii pure. A trebuit deci să suprim *ştiinţa,* pentru [a] face loc *credinţei,* şi dogmatismul metafizicii, adică prejudecata că se

poate progresa în ea fără *Critica raţiunii pure,* e adevăratul izvor al oricărei necredinţe contrare moralităţii, necredinţă care este totdeauna foarte dogmatică. Dacă deci nu e greu de lăsat posterităţii o metafizică sistematică, concepută în conformitate cu Critica raţiunii pure, atunci acest dar nu e de mică valoare, fie că am considera numai cultura dobândită de raţiune care merge pe drumul sigur al unei ştiinţe în genere, în comparaţie cu dibuirea ei oarbă şi cu divagaţiile ei zadarnice, fără critică, fie că am considera o mai bună întrebuinţare a timpului de către un tineret avid de învăţătură şi care găseşte în dogmatismul obişnuit o atât de prematură şi de multă încurajare ca să sofisticheze comod asupra unor lucruri despre care nici acest tineret nu înţelege nimic şi despre care, ca nimeni în lume, nu va cunoaşte niciodată nimic, sau să năzuiască a descoperi idei şi păreri noi şi să neglijeze astfel învăţarea de ştiinţe temeinice, fie, mai ales, dacă se ţine seamă de avantajul de nepreţuit de a pune capăt pentru totdeauna tuturor obiecţiilor împotriva moralităţii şi religiei după metoda *socratică,* adică prin cea mai clară dovadă a ignoranţei adversarilor. Căci o metafizică oarecare a fost totdeauna pe lume şi va fi şi mai departe, iar împreună cu ea şi o dialectică a raţiunii pure, fiindcă aceasta îi este naturală. Prima şi cea mai importantă preocupare a filosofiei este deci de a-i lua acestei dialectici, o dată pentru totdeauna, orice influenţă dăunătoare, secându-i-se izvorul erorilor.

În ciuda importantei schimbări în câmpul ştiinţelor şi a *pagubei* pe care raţiunea speculativă trebuie s-o sufere în posesiunea ei imaginară de până acum, totuşi, totul rămâne în aceeaşi stare avantajoasă ca mai înainte cu privire la interesele generale omeneşti şi la folosul pe care lumea 1-a tras până acum din învăţăturile raţiunii pure; paguba nu atinge decât *monopolul şcolilor,* iar nicidecum *interesul oamenilor.* întreb pe cel mai încăpăţânat dogmatic dacă dovada despre perpetuarea sufletului nostru după moarte, întemeiată pe simplicitatea substanţei, dacă cea despre libertatea voinţei împotriva mecanismului universal, bazată pe subtilele, dar neputincioasele distincţii dintre necesitatea practică subiectivă şi obiectivă, sau dacă cea despre existenţa lui Dumnezeu dedusă din conceptul unei fiinţe absolut reale (a contingenţei lucrurilor schimbătoare şi a necesităţii unui prim motor), întreb dacă aceste dovezi, care au pornit din şcoli, au putut ajunge până la public şi au putut avea cea mai mică influenţă asupra convingerii lui? Dacă aceasta nu s-a

întâmplat şi nu ne putem nicicând aştepta să se întâmple din cauza incapacităţii intelectului comun al oamenilor pentru o speculaţie atât de subtilă; dacă, mai mult, în ce priveşte primul punct, dispoziţia naturii lui resimţită de orice om de a nu putea fi satisfăcută niciodată prin nimic temporal (ca fiind insuficient pentru nevoile întregului lui destin) a trebuit să producă, numai ea singură, speranţa într-o *viaţă viitoare;* dacă în ce priveşte al doilea punct, simpla expunere clară a datoriilor în opoziţie cu toate exigenţele înclinaţiilor a produs conştiinţa *libertăţii;* în sfârşit, dacă, în ce priveşte punctul al treilea, ordinea splendidă, frumuseţea şi prevederea, care se manifestă pretutindeni în natură, a trebuit să producă, fără altă influenţă, credinţa într-un înţelept şi mare *autor al lumii,* convingere care se răspândeşte în public, întrucât se întemeiază pe principii raţionale, atunci nu numai că această posesiune rămâne netulburată, ci, mai mult, ea îşi măreşte prestigiul prin faptul că şcolile vor fi învăţat de acum înainte să nu-şi mai aroge o cunoaştere mai înaltă şi mai extinsă într-un punct care priveşte interesul general uman decât este aceea la care poate ajunge şi marea mulţime (pentru noi cea mai vrednică de stimă) tot atât de uşor, şi să se limiteze astfel numai la cultura acestor dovezi inteligibile pentru toţi şi suficiente din punct de vedere moral. Reforma nu priveşte deci decât pretenţiile arogante ale şcolilor, cărora aici (ca de altfel cu drept cuvânt în multe alte puncte) le-ar plăcea mult să fie considerate ca singurele cunoscătoare şi păstrătoare ale unor astfel de adevăruri, despre care ele comunică publicului numai folosirea, dar păstrează cheia pentru ele *(quodmecum nescit, solus vuit scire videri).* Totuşi, s-a ţinut seama şi de pretenţiile juste ale filosofului speculativ. El rămâne în continuare exclusiv depozitarul unei ştiinţe utile publicului, fără ca acesta s-o ştie, adică al Criticii raţiunii; căci aceasta nu poate deveni nicicând populară, dar nici nu are nevoie să fie, fiindcă pe cât de puţin îi intră în cap poporului argumentele toarse fin în sprijinul adevărurilor utile, tot pe atât de puţin 11 vin în minte şi obiecţiile[1] la fel de subtile în contra lor; dimpotrivă, fiindcă şcoala, precum şi orice om care se ridică la speculaţie, cade inevitabil în amândouă, Critica e obligată să prevină, o dată pentru totdeauna, printr-o cercetare temeinică a drepturilor raţiunii speculative, Sandalul pe care trebuie să-1 provoace, mai curând sau mai târziu, Poporului însuşi disputele în care, fără critică, se încurcă inevitabil

metafizicienii (şi, ca atare, în cele din urmă şi teologii) şi care falsifică apoi înseşi doctrinele lor. Numai critica poate tăia înseşi rădăcinile *materialismului, fatalismului, ateismului, necredinţei* liberilor cugetători, *fanatismului* şi *superstiţiei,* care pot deveni dăunătoare marii mulţimi, în sfârşit, şi *idealismului* şi *scepticismului,* care sunt mai primejdioase şcolilor şi pătrund cu greu în public. Dacă guvernele găsesc cu cale să se ocupe cu activităţile savanţilor, atunci ar fi cu mult mai conform cu înţeleaptă lor solicitudine pentru ştiinţe precum şi pentru oameni să favorizeze libertatea unei astfel de critici, singura prin care investigaţiile raţiunii pol dobândi o bază solidă decât să sprijine ridicolul despotism al şcolilor, care strigă în gura mare că e primejdie publică în clipa în care li se sfâşie pânza lor de păianjen, de care publicul nu a luat niciodată cunoştinţă şi deci a cărei pierdere nici nu o va putea simţi vreodată.

Critica nu este opusă *procedeului dogmatic* al raţiunii în cunoaşterea ei pură ca ştiinţă (căci aceasta trebuie să fie totdeauna dogmatică, adică strict demonstrativă, întemeindu-se pe principii riguroase *apriori),* ci *dogmatismului,* adică pretenţiei de a merge înainte cu o cunoaştere pură derivată din concepte (cunoaştere filosofică) după principii, aşa cum raţiunea le foloseşte de mult, fără a cerceta modul şi dreptul prin care a ajuns la ele. Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al raţiunii pure *fără critica prealabilă* a *capacităţii ei proprii.* Această opoziţie a Criticii nu e deci menită să apere superficialitatea limbută, sub numele uzurpat de popularitate, sau poate chiar scepticismul, care vrea să termine repede cu întreaga metafizică; Critica este mai curând pregătirea prealabilă necesară pentru promovarea unei temeinice metafizici ca ştiinţă, care trebuie deci cu necesitate să fie tratată în mod dogmatic şi strict sistematic, prin urmare în mod metodic (nu popular), căci această exigenţă ce i se impune e inevitabilă, dat fiind că ea se obligă a executa opera ei cu totul a *priori,* deci până la deplina satisfacere a raţiunii speculative. în executarea planului pe care-1 trasează Critica, adică în viitorul sistem al metafizicii, trebuie să urmăm metoda severă a renumitului W o 1 f f, cel mai mare dintre toţi filosofii dogmatici, care cel dintâi a dat exemplu (şi prin acest exemplu a devenit creatorul spiritului de temeinicie până acum încă nestins în Germania), cum prin stabilirea legală a principiilor, determinarea clară a

conceptelor, severitatea voită a demonstraţiilor, evitarea de salturi temerare în concluzii se poate merge pe drumul sigur al ştiinţei. Mai mult decât oricare altul era el excelent dotat să imprime metafizicii caracterul de ştiinţă, dacă i-ar fi trecut prin minte să-şi pregătească mai întâi terenul prin critica organului, adică a raţiunii pure însăşi: o lacună, care trebuie atribuită nu atât lui, cât mai mult modului dogmatic de gândire al timpului său, şi cu privire la care atât filosofii timpului său, precum şi cei ai timpurilor trecute nu-şi pot reproşa nimic unii altora. Cei ce resping metoda lui şi totodată şi procedeul Criticii raţiunii pure nu pot urmări altceva decât să rupă legăturile *ştiinţei* şi să transforme munca în joc, certitudinea în părere şi filosof ia în filodoxie.

în ceea ce priveşte această a doua ediţie nu am vrut, cum e şi firesc, să pierd prilejul oferit de ea ca să înlătur pe cât posibil dificultăţile şi obscuritatea, din care se vor fi ivit multe interpretări greşite. de care s-au lovit, în aprecierea acestei cărţi, mulţi bărbaţi pătrunzători, poate nu fără vina mea. în judecăţile însele şi în dovezile lor, tot astfel în forma precum şi în ansamblul planului nu am găsit nimic de modificat, ceea ce se explică, în parte, prin îndelungatul examen la care am supus lucrarea înainte de a o prezenta publicului, în parte, prin natura obiectului însuşi, anume prin natura unei raţiuni pure speculative, care conţine o adevărată organizaţie, în care totul este organ. adică întregul există pentru fiecare parte şi fiecare parte pentru toate celelalte părţi, prin urmare orice neajuns, cât de mic, fie el o greşeală (eroare) sau omisiune, trebuie să se trădeze inevitabil în folosire. Acest sistem se va menţine, sper, în această invariabilitate şi în viitor. Ceea ce îmi justifică această încredere nu e vanitatea, ci numai evidenţa pe care o produce experienţa identităţii rezultatului, fie că pornim de la cele mai infime elemente până la întregul raţiunii pure, fie că ne întoarcem de la întreg (căci şi acesta e dat în el însuşi prin scopul final al raţiunii în domeniul practic) la fiecare parte, în timp ce încercarea de a modifica chiar numai cea mai mică parte provoacă imediat contradicţii, nu numai ale sistemului, dar şi ale raţiunii umane în genere. Dar în *expunere* mai este mult de făcut, şi în această [e]diţie am făcut corectări care sunt menite să înlăture fie interpretarea greşită a Esteticii, mai ales cea cu privire la conceptul de timp, fie obscuritatea deducţiei conceptelor intelectului, fie pretinsa lipsă a unei eficiente evidenţe în demonstrarea principiilor intelectului pur, fie, în

sfârşit, interpretarea greşită a paralogismelor psihologiei raţionale. Până aici (adică numai până la sfârşitul primului capitol al Dialecticii transcendentale) şi nu mai departe, se întind modificările mele în redactare*, fiindcă timpul mi s-a părut prea scurt şi fiindcă în ce priveşte

---

* Un adaos veritabil, dar numai în modul de demonstrare, l-aş putea numi numai pe acela pe care l-am făcut printr-o nouă respingere a *idealismului* psihologic şi o dovadă riguroasă (precum cred şi singura posibilă) despre realitatea obiectivă a intuiţiei externe (p. 275)». Oricât de inofensiv ar fi considerat idealismul cu privire la scopurile esenţiale ale metafizicii (ceea ce în realitate nu este), rămâne totuşi un scandal pentru filosofie şi pentru bunul simţ comun că existenţa lucrurilor externe trebuie să se întemeieze numai pe credinţă (de la care noi avem totuşi întreaga materie a cunoaşterilor noastre chiar pentru simţul nostru intern) şi să nu se poată opune o dovadă satisfăcătoare oricui i se năzare s-o pună la îndoială. Fiindcă există oarecare obscuritate în expunerea acestei dovezi de la rândul al treilea până la al şaselea – rog să se modifice aceast paragraf precum urmează: *„Acest permanent nu poate fi însă o intuiţie în mine. Căci tuate principiile de determinare a existenţei mele, care se pot găsi în mine, sunt reprezentări şi au nevoie ca atare ele însele de un permanent distinct de ele, în raport cu* care *schimbarea lor, deci existenţa mea în timpul în cure ele se schimbă, să poată fi determinată".* împotriva acestei dovezi se va spune probabil: eu nu sunt totuşi nemijlocit conştient decât de ceea ce este în mine, adică de *reprezentarea* mea despre lucrurile externe; prin urmare, ar rămâne nedovedit dacă există sau nu ceva care să-i corespundă în afara mea. Dar eu_sunţ conştient de *existenţa mea în timp* (prin urmare şi de facultatea ei de a fi determinabilă în el) cu ajutorul *experienţei* interne, şi aceasta este mai mult decât numai de a fi conştient de *reprezentarea* mea, dar este identic cu *conştiinţa empirică* a *exislentei^mele,* care este determinabilă numai -punămPo în relaţie cu ceva care este *în afară de mine* şi este legat de existenţa mea. Această conştiirrăVfijtiălsjlţeimelejiijinip este deci legată identic de conştiinţa unui raport cu ceva în afară de mine, şi este deci experienţă şi nu ficţiune, simţ şi nu imaginaţie^ ceea ce leagă inseparabil externul cu simţul meu intern; că*ci "simţul extern este în sine raportarea intuiţiei ja ceva real, existând în_afara mea, şi realitatea lui, spre deosebire de imaginaţie, nu se întemeiază^iecât pe faptul că el trebuie legat indisolubil cu experienţa internă însăşi, ca condiţie a posibilităţii ei, ceea ce are loc aici. Dacă cu *conştiinţa intelectuală* a existenţei mele în reprezentarea eu *sunt,* care însoţeşte toate judecăţile şi actele intelectului meu, aş putea uni în acelaşi timp şi o determinarea existenţei mele prin *intuiţie intelectuală,* atunci conştiinţajanui raport cu ceva dinafară mea nu ar aparţine în mod necesar acestei determinări. Conştiinţa intelectuală precede fără îndoială, dar intuiţia internă, în care, numai, existenţa mea poate fi determinată, este sensibilă şi legată de condiţia timpului; dar această determinare, prin urmare experienţa internă însăşi, depinde de ceva permanent, care nu este în mine şi care deci nu poate fi decât în ceva dinafară mea, faţă de care eu trebuie să mă consider în relaţie; astfel, realitatea simţului extern este legată necesar de cea a simţului intern, pentru posibilitatea unei experienţe în genere: adică eu sunt tot atât de

' Paginile 228 – 229 ale traducerii de faţă.

pe celelalte n-am întâlnit o înţelegere greşită din partea unor examinatori competenţi şi imparţiali, care, fără a fi nevoie să-i numesc cu lauda ce li se cuvine, vor găsi ei singuri la locurile cuvenite consideraţia pe care am avut-o faţă de sfaturile lor. Dar cu aceste ameliorări este asociată o mică pagubă pentru cititor, care nu putea fi evitată fără a face cartea prea voluminoasă, anume că diferite chestiuni, care deşi nu aparţin esenţial integralităţii ansamblului, dar a căror lipsă mulţi cititori ar putea-o totuşi regreta,întrucât ar putea fi, de altfel, de folos din alt punct de vedere, au trebuit să fie suprimate sau expuse mai pe scurt, pentru a face loc expunerii mele, acum, sper, mai clară, care în fond cu privire la judecăţi şi chiar la dovezile lor nu schimbă absolut nimic, dar în metoda de expunere se deosebeşte ici şi colo de cea precedentă într-atât, încât ea nu se putea efectua prin intercalări. Această mică pagubă, care de altfel poate fi reparată, după placul fiecăruia, prin comparaţia cu ediţia întâi, va fi compensată, sper, printr-o mai mare claritate. Am observat în diferite scrieri publicate (în parte cu prilejul recenzării unor cărţi, în parte în tratate speciale), cu plăcere recunoscătoare, că spiritul temeiniciei nu a murit în Germania, ci că a fost numai înăbuşit pentru scurtă vreme prin tonul la modă al unei libertăţi de gândire cu aere de geniu şi că spinoasele căi ale Criticii, care duc spre o ştiinţă metodică a raţiunii pure, dar ca atare singură durabilă şi deci foarte necesară, n-au împiedicat spirite curajoase şi luminate să le urmeze. Acestor distinşi bărbaţi, care cu temeinicia perspicacităţii asociază atât de fericit şi talentul unei expuneri

---

sigur conştient că există lucruri în afara mea, care se raportează la simţul meu, precum sunt conştient că exist eu însumi determinat în timp. Dar căror intuiţii date îi corespund într-adevăr obiecte dinafară mea şi care, prin urmare, aparţin *simţului* extern, căruia trebuie atribuite, şi nu imaginaţiei, aceasta va trebui să se stabilească în fiecare caz potrivit regulilor după care experienţa în genere (chiar cea internă) este distinsă de imaginaţie; rămâne totdeauna principiul că există într-adevăr o experienţă externă. Se mai poate adăuga aici observaţia: reprezentarea a ceva *permanent* în existenţă nu e identică cu *reprezentarea permanentă,* căci aceasta poate fi variabilă şi schimbătoare, ca toate reprezentările noastre şi chiar cele ale materiei, şi totuşi ele se raportează la ceva Permanent, care deci trebuie să fie un lucru distinct de toate reprezentările mele şi exterior, [a] cărui existenţă este inclusă necesar în *determinarea* propriei mele existenţe şi nu constituie cu această determinare decât o singură experienţă, care nici nu ar avea loc intern, dacă nu ar fi în acelaşi timp (în parte) externă. Cu privire la cum? nu se poate explica aici mai departe, tot aşa cum noi gândim în genere subzistentul în timp, a cărui simultaneitate [cu] variabilul produce conceptul de schimbare.

clare (de care eu nu mă simt capabil), le las să definitiveze lucrarea mea, care cu privire la claritate este pe alocuri deficientă; căci în acest caz pericolul nu este de a fi contrazis, ci de a nu fi înţeles. Din parte-mi, nu mă pot angaja de acum înainte în discuţii, dar voi acorda o serioasă atenţie tuturor sugestiilor, fie că vor veni de la prieteni sau de la adversari, pentru a le folosi la expunerea viitoare a sistemului în conformitate cu această propedeutică. Deoarece în timpul acestor lucrări am ajuns la o vârstă destul de înaintată (în această lună în anul al şaizeci şi patrulea), sunt constrâns să fiu econom cu timpul, dacă vreau să-mi realizez planul de a publica Metafizica naturii precum şi pe cea a moravurilor, ca o confirmare a exactităţii Criticii raţiunii atât speculative cât şi practice. Trebuie să aştept clarificarea atât a obscurităţilor care ar fi putut fi cu greu evitate iniţial în această lucrare, precum şi apărarea întregii lucrări clin partea merituoşilor bărbaţi care şi-au însuşit-o. în anumite părţi orice expunere filosofică poate fi atacată (căci ea nu se poate prezenta atât de blindată ca cea matematică), cu toate că articulaţia sistemului, considerat ca unitate, nu e câtuşi de puţin primejduită. Căci, când este nou, numai puţini posedă agilitatea spiritului, ca să-1 îmbrăţişeze în ansamblu, şi încă şi mai puţini sunt capabili de a găsi plăcere, fiindcă orice inovaţie îi incomodează. Şi contradicţii aparente pot fi găsite în orice scriere, mai ales când se desfăşoară în vorbire liberă, dacă se compară pasaje particulare smulse din context şi aceste contradicţii pot arunca asupra acestei opere o lumină defavorabilă în ochii celui ce se încrede în judecata altuia; dar ele sunt foarte uşor de soluţionat pentru cel care şi-a apropriat ideeaîntregului. Cu toate acestea, când o teorie are consistenţă în sine, acţiunea şi reacţiunea care o ameninţau iniţial cu o mare primejdie nu-i servesc cu vremea decât la dispariţia inegalităţilor ei, şi dacă bărbaţi imparţiali, luminaţi şi prieteni ai adevăratei popularităţi se ocupă cu ea, îi procură în scurt timp şi eleganţa necesară.

Konigsberg, aprilie 1787

CUPRINS"

Introducere

I TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

Partea întâi: Estetica transcendentală
Secţiunea I: Despre spaţiu
Secţiunea a Ii-a: Despre timp
Partea a doua: Logica transcendentală
Diviziunea I: Analitica transcendentală în două cărţi, cu diferitele lor
capitole şi secţiuni Diviziunea a Ii-a: Dialectica transcendentală în două cărţi, cu diferitele
lor capitole şi secţiuni

E METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul I: Disciplina raţiunii
pure Capitolul II: Canonul raţiunii
pure Capitolul III: Arhitectonica
raţiunii pure Capitolul IV: Istoria
raţiunii pure

[a] Acest cuprins e dat numai la ediţia I, după Prefaţă.

INTRODUCERE

[Ediţia a Ii-a]

I

Despre diferenţa dintre cunoaşterea pură şi cea empirică

Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcţionare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influenţe asuprajşimţurilor noastre şi care, pe de""o"pIHe, producţie înseTe~~reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuala, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experienţă? Astfel, *cronologic,* nici o

---

INTRODUCERE

[Ediţia I] **l.Ideea**

fîlosofiei transcendentale

Experienţa este fără îndoială primul rezultat pe care-1 produce intelectul nostru,prelucrând materialul brut al senzaţiilor. Prin aceasta, însăşi ea este prima învăţătură, şi în dezvoltarea ei este atât de [Ine]puizabilă în învăţăminte noi, încât vieţile legate succesiv ale tuturor

cunoaştere nu precede în noi experienţa, şi cujja începe orice
cunoaştere, _____„
Dar dajsjUmee/eunQaşterela noastră începe eu experienţa, aceasta ou înseamnă totuşi cfejrpTo^Tnelj^^p^nexperrerlţy." Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noăitrâ prin experienţă să fie un ijcS^imimjioîjrinjmpresrijilceeace facultatea noj|ţră_p£Q2rie_de_cunoa|tere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-1 distingem de acea materie primă maTTnlînte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-1 separa,

Este deci cel puţin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape şi care nu poate fi rezolvată imediat, la prima vedere: /jproblema dacă existăj) astfekle eunGştinţâjndependentă de experienţă şi ehiar"de~onee"impresii'ale simţurilor. Astfel de euno£tin|e^ejnumesc a prionji se deosebesc de cele Empirice, care îşi au izvoarele lor a *posteriori,* adică în experienţă.

Această expresie nu este totuşi încă destul de precisă pentru a desemna adecvat întregul sens al problemei de faţă. Căci se obişnuieşte, desigur, să se spună despre multe cunoştinţe derivate din izvoare empirice că noi suntem capabili să le avem sau că le avem a *priori,* fiindcă nu le deducem nemijlocit din experienţă, ci dintr-o regulă generală pe care totuşi am împrumutat-o de la experienţă. Astfel se zice

---

generaţiilor viitoare nu vor duce niciodată lipsă de cunoştinţe noi care pot fi adunate pe acest teren, Totuşi ea nu este nici pe departe singurul domeniu în care se lasă restrâns intelectul nostru, Ea ne spune, ce-i drept, ce există, dar nu că trebuie să existe în mod necesar aşa şi nu altfel, Tocmai de aceea ea nu ne dă o universalitate adevărată, iar raţiunea, care e atât de avidă de astfel de cunoştinţe, este mai mult excitată de ea decât satisfăcută. Astfel de cunoştinţe universale, care au totodată caracterul necesităţii interne, trebuie să fie, independent de experienţă, clare şi certe prin ele însele; de aceea ele se numesc cunoştinţe *apriori;* dimpotrivă, ceea ce este obţinut numai din experienţă nu este cunoscut, cum se spune, decât a *posteriori* sau empiric.)

despre cineva care a săpat la temelia casei sale: el putea să ştie *apriorică* se va prăbuşi, adică el nu avea nevoie să aştepte experienţa pentru a şti că ea se va surpa de fapt. Dar cu totul a *priori* el nu putea totuşi ştiaceasta. Câ şi corpurile sunt grele şi că, prin urmare, ele cad când li se sustrage suportul, acest lucru trebuia să-1 cunoască totuşi mai dinainte cu ajutorul experienţei.

în cele ce urmează[yom înţelege deci prin cunoştinţe a *priori* nu pe acelea_care_au_ Jocjndepjşr^nLde_cj^are_^ ci pe acelea care sunt independenteiabsoli/t de orice experienţă. Acestora le sunt (opusş. cunoştinţele empirice sau cele care sunt posibile numai *aposteriori,* adică prin experienţă. Dar printre cunoştinţe a *priori* se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. "Sitfel, de exemplu, judecata: orice schimbare îşi are cauza ei, este o judecată *apriori,* dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decât din experienţă.

Dar, ceea ce e foarte demn de remarcat, se vădeşte că şi printre experienţele noastre se amestecă cunoştinţe care trebuie să-şi aibă originea *apriori* şi care servesc poate numai pentru a procura o legătură reprezentărilor simţurilor noastre. Căci dacă eliminăm din cele dintâi tot ce aparţine simţurilor, rămân totuşi anumite concepte originare şi judecăţi produse de acestea, care trebuie să se fi format cu totul *apriori,* independent de experienţă, fiindcă fac să se poată spune sau cel puţin să se creadă că se poate spune despre lucrurile care apar simţurilor mai mult decât ar învăţa simpla experienţă, şi ca anumite aserţiuni să cuprindă adevărata universalitate şi necesitate strictă, ceea ce numai cunoaşterea [e]rnpirică nu poate procura.

n

Noi suntem în posesia unor anumite cunoştinţe *a priori*, şi însuşi
simţul comun nu este niciodată lipsit
de astfel de cunoştinţe

Avem nevoie aici de un criteriu cu ajutorul căruia să putem distinge sigur o cunoştinţă pură de una empirică. Experienţa ne învaţă, în adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel. Dacă, deci, *în primul rând,* se găseşte o judecată care este gândită în acelaşi timp cu *necesitatea* ei, ea este o judecată *a priori,* iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ca însăşi valabilă ca judecată necesară, ea este absolut a *priori. în al doilea rând,* experienţa nu dă niciodată judecăţilor ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai una presupusă şi relativă (prin inducţie), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găseşte nici o excepţie la cutare sau cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepţie nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experienţă, ci e valabilă absolut a *priori.* Universalitatea empirică nu este deci decât o înălţare arbitrară a valabilităţii, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca, de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparţine esenţial unei judecăţi, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaştere a judecăţii, anume o facultate de cunoaştere a *priori.* Necesitatea şi universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoştinţe a *priori* şi sunt inseparabil unite între ele. Dar fiindcă în folosirea lor e mai uşor uneori să se arate limitarea lor empirică decât contingenţa în judecăţi sau fiindcă uneori e mai convingător să se arate universalitatea nelimitată pe care o atribuim unei judecăţi decât necesitatea ei, atunci e recomandabil să ne servim separat de cele două criterii amintite, fiecare din ele fiind prin el însuşi infailibil.

Se poate uşor arăta că există într-adevăr în cunoaşterea omenească astfel de judecăţi necesare şi, în cel mai strict înţeles, universale, prin urmare judecăţi pure *apriori.* Dacă vrem un exemplu din ştiinţe, atunci

nu avem decât să privim toate judecăţile matematicii; dacă vrem un exemplu din cea mai comună folosire a intelectului, atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză; ba, în cea din urmă, însuşi conceptul de cauză conţine atât de evident conceptul unei legături necesare cu un efect şi pe cel al unei stricte universalităţi a regulii, încât acest concept de cauză s-ar pierde cu totul, dacă l-am deduce, aşa cum a făcut Hume, dintr-o asociaţie frecventă a ceea ce se întâmplă cu ceea ce precedă şi dintr-o obişnuinţă izvorâtă din aceasta (prin urmare, dintr-o necesitate numai subiectivă) de a lega reprezentări. Fără a avea nevoie de astfel de exemple pentru a dovedi realitatea unor principii pure *a priori în* cunoaşterea noastră, am putea, de asemenea, demonstra că aceste principii sunt indispensabile pentru posibilitatea experienţei însăşi, prin urmare că sunt *apriori.* Căci de unde ar putea lua experienţa însăşi certitudinea ei, dacă toate regulile potrivit cărora procedează ar fi la rându-le empirice, prin urmare contingente; de aceea, acestea cu greu pot fi considerate ca având valabilitate de prime principii. Totuşi ne putem mulţumi aici de a fi expus folosirea pură a facultăţii noastre de cunoaştere ca fapt împreună cu criteriile ei. Dar nu numai în judecăţi, ci şi în unele concepte se revelă o origine *a priori* a unora dintre ele. Dacă suprimaţi din conceptul vostru de *corp* dobândit cu ajutorul experienţei în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, rămâne totuşi *spaţiul,* pe care corpul (care a dispărut acum cu totul) îl ocupă, şi pe acesta nu-1 puteţi suprima. Tot astfel, dacă suprimaţi din conceptul vostru empiric despre orice obiect corporal sau necorporal toate însuşirile pe care vi le face cunoscute experienţa, totuşi nu-i veţi putea lua pe aceea prin care îl gândiţi ca *substanţă* sau ca inerent unei substanţe (deşi acest concept cuprinde mai multă determinare decât acela al unui obiect în genere). Trebuie deci să mărturisiţi, convinşi de necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el îşi are sediul în facultatea voastră de cunoaştere *apriori.*

m

Filosofia are nevoie de o ştiinţă care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştinţelor *a priori*

Ceea ce e cu mult mai important decât tot ceea ce precede este că anumite cunoaşteri părăsesc până şi câmpul tuturor experienţelor posibile, şi prin concepte, cărora nicăieri nu le poate fi dat un obiect corespunzător în experienţă, au aparenţa de a extinde sfera judecăţilor noastre dincolo de orice limite ale experienţei.

Şi tocmai în aceste cunoaşteri din urmă, care depăşesc lumea sensibilă,în care experienţa nu poate servi de călăuză, nici de control, se află cercetările raţiunii noastre, pe care, din punctul de vedere al importanţei, le considerăm cu mult mai de preferat, şi ţinta lor finală cu mult mai sublimă decât tot ceea ce intelectul ne poate învăţa în domeniul fenomenelor; astfel că noi, chiar cu riscul de a ne înşela, mai curând cutezăm totul decât să abandonăm cercetări atât de importante pentru un motiv oarecare de îndoială sau de dispreţ şi indiferenţă. Aceste probleme inevitabile ale raţiunii pure însăşi sunt *Dumnezeu, libertatea* şi *nemurirea.* Iar ştiinţa al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numeşte *metafizică.* Metoda ei este la început *dogmatică,* adică îşi asumă cu încredere executarea operei fără a examina în prealabil dacă raţiunea poate sau nu duce la bun sfârşit o întreprindere atât de mare.

Pare fără îndoială natural că, de îndată ce am părăsit terenul experienţei, vom înălţa repede, cu cunoştinţe pe care le posedăm fără să ştim de unde şi pe creditul unor principii a căror origine nu o cunoaştem, o clădire, fără a ne fi asigurat mai dinainte, prin investigaţii făcute cu grijă, de temeliile ei, că deci ne vom fi pus cu mult mai înainte întrebarea: cum poate ajunge intelectul la toate aceste cunoştinţe a *priori* şi ce sferă, valabilitate şi valoare pot avea ele? De fapt nu este nimic mai natural, dacă prin cuvântul *natural* se înţelege ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just şi raţional; dar dacă prin acest cuvânt se înţelege ceea ce se

întâmplă de obicei, atunci, dimpotrivă, nimic nu e mai natural şi mai inteligibil decât că această cercetare a trebuit să fie multă vreme omisă. Căci o parte a acestor cunoştinţe, ca cele matematice, posedă de mult certitudinea, şi prin aceasta dă o bună speranţă şi pentru altele, deşi acestea ar putea fi de natură cu totul diferită. Mai mult, după ce am depăşit sfera experienţei, suntem siguri că nu vom fi contrazişi de experienţă, Imboldul de a extinde cunoştinţele noastre este atât de mare, încât numai când ne izbim de o contradicţie clară putem fi opriţi în înaintarea noastră, Contradicţia poate fi însă evitată, dacă facem ficţiunile noastre cu prudenţă, fără ca, din această cauză, ele să rămână mai puţin ficţiuni. Matematica ne dă un strălucit exemplu cât de departe putem ajunge în cunoaşterea *apriori,* independent de experienţă. E drept că ea se ocupă cu obiecte şi cunoaşteri numai întrucât acestea pot fi reprezentate în intuiţie. Dar această împrejurare e lesne trecută cu vederea, fiindcă amintita intuiţie însăşi poate fi dată *apriori,* prin urmare abia se distinge de un simplu concept pur, încurajat de o astfel de dovadă despre puterea raţiunii, impulsul de a extinde cunoştinţele noastre nu mai vede limite. Porumbelul uşor, lovind în zbor liber aerul a cărui rezistenţă o simte, şi-ar putea imagina că el ar reuşi şi mai bine în spaţiul vid. Tot astfel, Platon a părăsit lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste şi s-a aventurat dincolo de ea pe aripile Ideilor în spaţiul vid al intelectului pur. El nu a observat că prin eforturile sale nu câştigă drum, căci nu avea nici un suport, aşa-zicând, ca bază, pe care să se fixeze şi la care să poată aplica forţele sale, pentru a urni intelectul din loc. Dar e soarta obişnuită a raţiunii umane, în speculaţie, de a termina edificiul ei cât mai repede posibil şi de a cerceta abia după aceea dacă şi temelia ei a fost bine pusă. Iar apoi se caută tot felul de pretexte pentru a ne mângâia asupra solidităţii ei sau mai curând pentru a respinge o astfel de examinare tardivă şi primejdioasă. Ceea ce însă ne dispensează în cursul construcţiei de orice grijă şi bănuială şi ne dă iluzia unei aparente temeinicii este lucrul următor: O mare parte şi poate cea mai mare din activitatea raţiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte, Aceasta ne procură o mulţime de cunoştinţe care, deşi nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea ce a fost gândit deja în conceptele noastre (deşi încă în mod confuz), cel puţin cu privire la

formă sunt apreciate la fel cu noile cunoştinţe, cu toate că în ce priveşte materia sau conţinutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează. Fiindcă această metodă dă o reală cunoştinţă *apriori,* care reprezintă un progres sigur şi util, raţiunea, sub puterea acestor iluzii, înşală, fără a observa ea însăşi, cu afirmaţii de cu totul altă natură, în care raţiunea adaugă, şi anume *apriori,* la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se ştie cum ajunge ea la ele şi fără a-şi pune nici măcar în gând o astfel de întrebare. De aceea, voi trata chiar la început despre diferenţa dintre aceste două moduri de cunoaştere.

IV

Despre diferenţa dintre judecăţile analitice şi judecăţile sintetice

în toate judecăţile în care este gândit raportul dintre un subiect şi un predicat (nu consider decât judecăţile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi uşoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predicatul *B* aparţine subiectului *A* ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau *B* se găseşte cu totul în afara conceptului *A,* deşi stă în legătură cu el. în cazul dintâi numesc judecata *analitică,* în celălalt, *sintetică.* Judecăţile analitice (afirmative) sunt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gândită fără identitate trebuie să fie numite judecăţi sintetice. Pe cele dintâi le-am putea numi şi judecăţi *explicative,* pe celelalte judecăţi *extensive,* fiindcă cele dintâi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parţiale,care erau deja gândite în el (deşi confuz); pe când cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc gândit în el şi nu putea fi scos prin descompunerea lui. De exemplu, când afirm: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. Căci eu n-am nevoie să depăşesc conceptul pe care-1 leg de cuvântul corp pentru a găsi unită cu el întinderea, ci numai să descompun

acest concept, adică să devin conştient de diversitatea pe care o gândesc totdeauna în el, pentru a întâlni în cuprinsul lui acest predicat: această judecată este deci analitică. Dimpotrivă, dacă afirm: toate corpurile sunt grele, atunci predicatul e cu totul altceva decât ceea ce gândesc în simplul concept de corp în genere. Adăugarea unui astfel de predicat dă deci o judecată sintetică.

De aici rezultă clar: 1) că judecăţile analitice nu extind deloc cunoştinţa noastră, ci că conceptul, pe care îl am, este descompus şi îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecăţile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva *(X)* pe care se sprijină intelectul, pentru a cunoaşte că un predicat, care nu se află în acest concept,îi aparţine totuşi.

Judecăţile empirice sau de experienţă nu prezintă în această privinţă nici o dificultate. Căci acest ATeste experienţa completă despre obiectul pe care-1 gândesc printr-un concept *A,* care constituie numai o parte a acestei experienţe. Căci deşi în conceptul de corp în genere nu includ deloc predicatul greutăţii, totuşi el desemnează experienţa completă printr-o parte a ei, la care deci eu mai pot adăuga alte părţi ale aceleiaşi experienţe, ca aparţinând aceluiaşi concept. Eu pot cunoaşte conceptul de corp mai dinainte în mod analitic, prin notele întinderii, impenetrabilităţii, formei etc, care toate sunt gândite în acest concept. Acum însă îmi lărgesc cunoştinţa şi, întorcându-mi privirea spre experienţă, din care scosesem acest concept de corp, găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea. Experienţa deci e acel ATcare stă în afara conceptului *A* şi pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutăţii *B* cu conceptul *A.*

Judecăţile de experienţă, ca atare, sunt toate sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experienţă, fiindcă nu mi-e îngăduit să ies din conceptul meu pentru a formula judecata şi deci nu am nevoie pentru aceasta de o mărturie a experienţei. Că un corp este întins e o judecată care e cert *a priori* şi nu e o judecată de experienţă. Căci, înainte de a trece la experienţă, eu am toate condiţiile pentru judecata mea în conceptul din care pot scoate predicatul potrivit principiului contradicţiei, şi prin aceasta pot totodată deveni conştient de necesitatea judecăţii, necesitate asupra căreia experienţa nu m-ar Putea instrui. Dimpotrivă, deşi în conceptul de corp în genere nu includ

predicatul greutăţii, acel concept indică totuşi un obiect al experienţei printr-o parte a ei, la care eu deci mai pot adăuga alte părţi ale aceleiaşi experienţe decât cele aparţinând acelui concept de obiect. Eu nu pot cunoaşte mai dinainte conceptul de corp în mod *analitic* prin notele întinderii, impenetrabilităţii, formei ş.a.m.d., care toate sunt gândite în acest concept. Dar dacă acum îmi lărgesc cunoştinţa şi îmi întorc privirea spre experienţă, din care scosesem acest concept de corp, atunci găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea, şi adaug deci *sintetic* pe aceasta ca predicat la acel concept. Pe experienţă deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutăţii cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deşi unul nu e cuprins în celălalt, totuşi îşi aparţin, deşi numai întâmplător, unul altuia, şi anume ca părţi ale unui tot, adică ale experienţei, care ea însăşi este o legătură sintetică a intuiţiilor.

Dar acest mijloc de explicare lipseşte cu totul la judecăţile sintetice a *priori.* Dacă trebuie să ies din conceptul *A* pentru a cunoaşte pe un altul B ca unit cu el, pe ce să mă sprijin şi prin ce sinteza devine posibilă, fiindcă aici cu nu am avantajul de a căuta acest ceva în domeniul experienţei? Fie judecata: tot ce se întâmplă îşi are cauza sa. în conceptul de ceva ce se întâmplă gândesc desigur o existenţă pe care o precede un timp etc., şi din aceasta pot fi scoase judecăţi analitice. Dar conceptul de cauză arată ceva diferit de ceea ce se întâmplă şi nu e deloc cuprins în această reprezentare din urmă. Cum ajung eu să afirm despre ceea ce se întâmplă în genere ceva cu totul diferit şi să cunosc că deşi conceptul de cauză nu e cuprins în conceptul de ceea ce se întâmplă, totuşi îi aparţine? Ce este aici X-ul, pe care se sprijină intelectul, când crede a găsi în afara conceptului *A* un predicat B care îi este străin şi pe care totuşi îl consideră unit cu el? Nu poate fi experienţa, fiindcă principiul amintit nu numai că adaugă această a doua reprezentare la cea dintâi cu mai mare generalitate decât o poate da experienţa, ci şi cu expresia necesităţii. prin urmare cu totul a *priori* şi din simple concepte. Pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se bazează însă întregul scop final al cunoaşterii noastre speculative a *priori,* căci judecăţile analitice sunt desigur foarte importante şi necesare, dar numai pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor care e necesară pentru o sinteză sigură şi întinsă ca o achiziţie într-adevăr nouă.

In toate ştiinţele teoretice ale raţiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăţi sintetice *a priori*

1. *Toate judecăţile matematice sunt sintetice.* Această judecată pare să fi scăpat până acum observaţiilor analiştilor raţiunii omeneşti, ba chiar pare să fie direct opusă tuturor presupunerilor lor, deşi ea e incontestabil certă şi, în consecinţele ei, foarte importantă. Căci găsindu-se că raţionamentele matematicienilor procedează toate conform principiului contradicţiei (ceea ce e cerut de natura oricărei certitudini apodictice), s-a ajuns la convingerea că şi principiile ar fi cunoscute pe baza principiului contradicţiei; în aceasta ei se înşelau, căci o judecată sintetică poate fi cunoscută fără îndoială potrivit principiului contradicţiei, dar numai cu condiţia de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar niciodată în sine.

Trebuie să se observe mai întâi că judecăţile matematice autentice sunt totdeauna judecăţi a *priori* şi nu empirice, deoarece conţin în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experienţă. Dacă însă nu se va admite aceasta, ei bine, atunci ei restrâng judecata mea la *matematica*

---

[a] în locul secţiunilor V şi VI din ediţia a Ii-a, ediţia I are următorul text: „Se ascunde aici deci un anumit mister* a cărui explicare, singură, poate asigura şi întări progresul în câmpul nemărginit al cunoaşterii intelectuale pure: anume de a descoperi cu generalitatea care-i este proprie principiul posibilităţii judecăţilor sintetice a *priori,* de a sesiza condiţiile care fac posibilă fiecare din speciile lor, şi de a nu arăta printr-o schiţă superficială, ci de a determina în mod complet şi suficient pentru orice folosire toată această cunoaştere (care constituie propriul ei gen)

• Dacă unui filosof antic i-ar fi trecut prin minte chiar numai să pună această Problemă, ea singură s-ar fi opus puternic tuturor sistemelor raţiunii pure până în zilele noastre şi ar fi cruţat atâtea încercări zadarnice care au fost întreprinse, fără a şti despre ce [e]ta propriu-zis vorba.

pură, al cărei concept cere ca ea să nu conţină cunoştinţă empirică, ci numai cunoştinţă pură *a priori.*

S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata7+ 5 = 12este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de şapte şi cinci în virtutea principiului contradicţiei. Totuşi, dacă o privim mai îndeaproape, găsim că conceptul sumei de 7 şi 5 nu conţine nimic mai mult decât unirea celor două numere într-unui singur, prin care nu se gândeşte câtuşi de puţin care este acel număr unic care le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este câtuşi de puţin gândit prin faptul că eu gândesc pur şi simplu acea reunire de şapte şi cinci, şi oricât de mult aş analiza conceptul pe care-1 am despre o astfel de sumă posibilă, totuşi nu voi găsi în el pe cel de doisprezece. Trebuie să depăşim aceste concepte, luând în ajutor intuiţia care corespunde unuia din cele două concepte, de exemplu cele cinci degete ale mâinii noastre sau (ca S c g n e r în aritmetica lui) cinci puncte şi adăugând astfel una câte una unităţile lui cinci date în intuiţie la conceptul de şapte. Eu iau mai întâi numărul 7, şi ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiţie, adaug atunci una câte una la numărul 7, cu acel procedeu figurativ, unităţile pe care mai înainte le reunisem pentru a forma numărul 5, şi văd astfel rezultând numărul 12. Că 5 *trebuia* să fie adăugat la 7 am gândit, ce-i dreptul, în conceptul de sumă: 7 + 5, dar nu că această sumă este egală cu numărul 12. Judecata aritmetică este deci

---

într-un sistem după izvoarele ei originare, după diviziunile, sfera şi limitele ei. Atât deocamdată despre caracterul particular pe care-1 au în sine judecăţile sintetice".

totdeauna sintetică, convingându-ne de acest lucru cu atât mai clar când luăm numere ceva mai mari, căci atunci este evident că, oricum am învârti şi răsuci conceptele noastre, nu am putea niciodată găsi suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiţie.

Tot atât de puţin analitic este vreun principiu al geometriei pure. Că linia dreaptă este cea mai scurtă între două puncte e o judecată sintetică. Căci conceptul meu de *drept* nu conţine nimic cantitativ, ci numai o calitate. Conceptul „cea mai scurtă" se adaugă deci pe de-a-ntregul şi nu poate fi scos cu ajutorul nici unei analize din conceptul de linie dreaptă. Trebuie să se recurgă deci la intuiţie, cu ajutorul căreia, numai, e posibilă sinteza.

Câteva puţine propoziţii fundamentale, pe care le presupun geometrii, sunt, într-adevăr, realmente analitice şi se întemeiază pe principiul contradicţiei; dârele servesc totuşi, ca propoziţii identice, numai la înlănţuirea metodei şi nu ca principii; de exemplu a = a, întregul este egal cu sine însuşi, sau (a + *b)* > a, adică întregul este mai marc decât partea. Dar chiar şi acestea, deşi valabile numai prin concepte, sunt admise în matematică numai fiindcă pot fi prezentate în intuiţie. Ceea ce ne face aici să credem de obicei că predicatul unor astfel de judecăţi apodictice ar fi cuprins deja în conceptul nostru şi că judecata ar fi deci analitică este numai ambiguitatea expresiei. Noi *trebuie* anume să adăugăm prin gândire la un concept dat un anumit predicat, şi această necesitate e deja inerentă conceptului. Dar chestiunea nu este de a *şti ce trebuie* să adăugăm la un concepi dat, ci *ce gândim realmente* în el, deşi în mod confuz, şi atunci se vădeşte că predicatul ţine de acele concepte ce-i drept în mod necesar, dar nu ca gândit în conceptul însuşi, ci cu ajutorul unei intuiţii care trebuie să fie adăugată conceptului.

2. *Ştiinţa naturii (physica) cuprinde, ca principii, judecăţi sintetice apriori.* Voi aduce ca exemplu numai două judecăţi, cum este judecata: în toate schimbările lumii corporale cantitatea materiei rămâne aceeaşi, sau: în orice comunicare a mişcării acţiunea şi reacţiunca trebuie să fie totdeauna egale între ele. în amândouă este clară nu numai necesitatea, prin urmare originea lor *a priori,* ci este clar şi că sunt judecăţi sintetice. Căci în conceptul de materie eu nu gândesc permanenţa, ci numai prezenţa ei în spaţiu prin umplerea lui. Astfel, eu depăşesc în realitate conceptul de materie pentru a-i adăuga *a priori* prin gândire ceva ce nu gândeam *în el.* Judecata nu este deci analitică, ci sintetică, si totuşi

gândită *apriori;* şi la fel stau lucrurile şi cu celelalte judecăţi ale părţii pure a fizicii.

3. *în metafizică,* chiar dacă nu o considerăm decât ca o ştiinţă până acum în faza de constituire, totuşi indispensabilă prin natura raţiunii omeneşti, *trebuie să fie cuprinse cunoştinţe sintetice a priori;* ea nu urmăreşte nicidecum numai să descompună concepte pe care ni le formăm a *priori* despre lucruri şi nici să le expliciteze analiticei vrem să extindem cunoştinţele noastre a *priori,* în care scop trebuie să ne servim de astfel de principii care adaugă conceptului dat ceva ce nu era cuprins în el şi, cu ajutorul judecăţilor sintetice a *priori,* să mergem chiar atât de departe, încât experienţa însăşi să nu ne mai poată urma, de exemplu, în judecata: lumea trebuie să aibă un prim-început etc; şi astfel metafizica constă, cel puţin *în ce priveşte scopul ei,* numai din judecăţi sintetice a *priori.*

VI

Problema generală a [Criticii] raţiunii pure

Se câştigă deja foarte mult când o mulţime de cercetări pot fi reduse la formula unei singure probleme. Căci prin aceasta nu numai că ne înlesnim chiar nouă propria noastră muncă, determinându-ne-o precis, ci şi oricui altuia, care vrea s-o examineze, judecata dacă am împlinit sau nu satisfăcător proiectul nostru. Adevărata problemă a raţiunii pure e cuprinsă în întrebarea:

Cum *sunt posibile judecăţi sintetice apriori?*

Dacă Metafizica a rămas până acum într-o stare atât de şovăitoare de incertitudine şi contradicţii, trebuie să atribuim faptul pur şi simplu cauzei că această problemă şi poate chiar diferenţa dintre judecăţile *analitice* şi judecăţile *sintetice* nu i-a trecut nimănui mai devreme prin minte. Salvarea şi ruina Metafizicii depinde de soluţionarea acestei probleme sau de o dovadă suficientă că posibilitatea, pe care vrea s-o ştie explicată, nu există în realitate. D a v i d H u m e , care dintre toţi

filosofii se apropiase cel mai mult de această problemă, dar nu o gândise nici pe departe destul de determinată şi în generalitatea ei, ci se oprise numai la judecata sintetică a legăturii efectului cu cauzele lui *(principium causalitatis),* crezu a fi stabilit că o astfel de judecată este cu totul imposibilă *apriori,* şi după raţionamentul lui, tot ce numim Metafizică nu s-ar întemeia decât pe simpla iluzie a unei cunoaşteri pretinse raţionale a ceea ce de fapt e împrumutat numai din experienţă şi care, datorită obişnuinţei, a dobândit aparenţa necesităţii; el nu ar fi ajuns niciodată la această afirmaţie, care distruge orice filosofie pură, dacă ar fi avut înaintea ochilor problema noastră în generalitatea ei; căci atunci ar fi sesizat că, după argumentul său, nu ar putea exista nici matematica pură, fiindcă aceasta conţine în mod cert judecăţi sintetice *apriori,* şi atunci bunul lui simţ l-ar fi ferit desigur să facă această afirmaţie.

În soluţionarea problemei de mai sus este totodată inclusă şi posibilitatea folosirii pure a raţiunii în constituirea şi dezvoltarea tuturor ştiinţelor care conţin o cunoştinţă teoretică a *priori* despre obiecte, adică e cuprins răspunsul la întrebările:

Cum este posibilă matematica pură? Cum este posibilă fizica pură ?

Fiindcă aceste ştiinţe sunt real date, se cuvine să se pună întrebarea: cum sunt ele posibile? că trebuie să fie posibile e dovedit de realitatea lor*. Dar în ce priveşte *Metafizica,* slabul ei progres de până acum şi fiindcă despre nici una, expusă până acum, nu se poate spune, în ce priveşte scopul ei esenţial, că există de fapt, pot face pe oricine să se îndoiască cu drept cuvânt de posibilitatea ei.

Dar într-un anumit sens, această *specie de cunoştinţă* trebuie considerată totuşi ca dată, şi Metafizica este reală, deşi nu ca ştiinţă, totuşi ca dispoziţie naturală *(metaphysica naturalis).* Căci raţiunea omenească înaintează irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de

---

* Mulţi ar putea pune la îndoială existenţa fizicii pure, Dar nu avem decât să privim diferitele judecaţi care se găsesc la începutul fizicii propriu-^ise (empirice), cum e cea despre permanenţa aceleiaşi cantităţi de materie, despre inerţie, despre egalitatea acţiunii Şi reacţiunii etc, şi ne vom convinge repede cS ele constituie o *physicam pumm* (sau *rationalem),* care merită desigur, ca ştiinţă specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică,

a şti multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme, care nu pot fi soluţionate prin nici o folosire empirică a raţiunii şi principii împrumutate din experienţă; şi astfel la toţi oamenii, de îndată ce în ei raţiunea se înalţă până la speculaţie, a fost de fapt o metafizică oarecare în toate timpurile şi va rămâne totdeauna. Şi despre aceasta se pune întrebarea:

Cum *este posibilă metafizica ca dispoziţie naturală?*

cum se nasc adică din natura raţiunii generale omeneşti întrebările pe care şi le pune raţiunea pură şi la care ca e mânată, de propria ei nevoie, să răspundă cât poate mai bine?

Dar cum în toate încercările de până acum de a răspunde la aceste întrebări naturale, de exemplu, dacă lumea are un început, sau există din eternitate etc., s-au găsit totdeauna contradicţii inevitabile, nu ne putem opri la simpla dispoziţie naturală pentru metafizică, adică la însăşi facultatea raţională pură, din care ce-i drept se naşte totdeauna o oarecare metafizică (fie cum ar fi), ci trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea la certitudine: fie la cunoaşterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică de a se pronunţa fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacităţii sau incapacităţii raţiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere raţiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate şi sigure. întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta:

Cum *este posibilă* metafizica ca *ştiinţă?*

Critica raţiunii duce deci în cele din urmă în mod necesar la ştiinţă; folosirea ei dogmatică fără critică duce, dimpotrivă, la aserţiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune, altele tot atât de verosimile, prin urmare la *scepticism.*

Această ştiinţă nici nu poate avea o vastă întindere intimidantă, fiindcă ea nu are a face cu obiectele raţiunii, a căror varietate este infinită, ci numai cu sine însăşi, cu probleme care provin în întregime din sânul ei şi care nu-i sunt puse de natura lucrurilor, care sunt diferite de ea, ci de propria ci natură; aşa încât, dacă a cunoscut mai dinainte complet propria

sa capacitate cu privire la obiectele pe care le poate întâlni în experienţă, trebuie să-i vină uşor a determina, complet şi sigur, întinderea şi limitele folosirii ei,încercate de ea dincolo de orice limite ale experienţei.

Putem deci şi trebuie să considerăm ca neavenite toate tentativele făcute până acum de a constitui *dogmatic* o metafizică; căci ceea ce este în una sau alta analitic, adică simplă descompunere a conceptelor cuprinse în raţiunea noastră, nu e nicidecum scop, ci numai o pregătire pentru adevărata metafizică, adică de a extinde sintetic cunoaşterea noastră a *priori;* această analiză este improprie acestui scop. fiindcă ea arată numai ce este cuprins în aceste concepte, dar nu cum ajungem a *priori* la astfel de concepte, pentru a putea determina apoi şi folosirea lor valabilă cu privire la obiectele oricărei cunoştinţe în genere. Pentru a renunţa la toate aceste pretenţii nu e nevoie de prea multă abnegaţie, căci contradicţiile incontestabile ale raţiunii cu sine însăşi şi chiar inevitabile în metoda dogmatică au distrus de mult prestigiul tuturor Metafizicilor de până acum. Va fi necesară mai multă fermitate pentru a nu ne lăsa împiedicaţi de dificultatea intrinsecă şi de rezistenţa dinafară, pentru a promova,în sfârşit,printr-un tratament cu totul opus celui de până acum, creşterea prosperă şi rodnică a unei ştiinţe indispensabile raţiunii omeneşti, căreia îi putem desigur tăia orice creangă crescută sălbatic, dar nu-i putem extirpa rădăcina.

VII

Ideea şi diviziunea unei ştiinţe speciale având numele de Critică a raţiunii pure

Din toate acestea rezultă ideea unei ştiinţe speciale care poate fi numită *Critica raţiunii pure.* Se numeşte *pură* orice cunoştinţă care nu este amestecată cu nimic străin. Dar îndeosebi se numeşte absolut pură o cunoştinţă în care nu se amestecă deloc nici o experienţă sau senzaţie, care, prin urmare, este posibilă complet a *priori.* Căci raţiunea este

facultatea care ne procură *principiile* cunoştinţei *a priori.* Prin urmare, raţiunea pură este aceea care conţine principiile de a cunoaşte ceva absolut a *priori.* Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure a *priori* pot fi dobândite şi realizate de fapt. Aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al raţiunii pure. Dar fiindcă acest sistem este foarte mult dorit şi fiind încă problematic dacă şi aici, în genere, este posibilă o astfel de extindere a cunoştinţei noastre, şi în care cazuri putem considera o ştiinţă care se mărgineşte să examineze raţiunea pură, izvoarele şi limitele ei, ca fiind *propedeutica* la sistemul raţiunii pure. O astfel de ştiinţă nu ar trebui să se numească *doctrină,* ci numai *critică* a raţiunii pure, şi folosul ei ar fi din punctul de vedere al speculaţiei în realitate numai negativ; ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea raţiunii noastre, şi ar feri-o de erori, ceea ce ar reprezenta un mare câştig, i^umesc *transcendentală* orice cunoaşţere^care se ocupă în genere nu_oijobiecJe▯jGLcu modul nostru de_cunoaşţere_a_obiectelor, întrâcâţacesta este posibil *apriori.* Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală.* Dar aceasta este pentru început prea mult. Cum o astfel de ştiinţă ar trebui să cuprindă integral atât cunoaşterea analitică cât şi pe cea sintetică a *priori,* ea este, întrucât se referă la intenţia noastră, de o întindere prea largă, fiindcă noi nu trebuie să împingem analiza decât până la punctul unde ea ne este absolut necesară pentru a sesiza, în toată întinderea lor, principiile sintezei a *priori,* singurul obiect cu care avem a face. Această cercetare, pe care propriu-zis nu o putem numi doctrină, ci numai critică transcendentală, fiindcă nu intenţionează lărgirea însăşi a cunoştinţelor, ci numai corectarea lor, şi trebuie sa ofere piatra de încercare a valorii sau a nonvalorii tuturor cunoştinţelor a *priori,* este problema cu care ne ocupăm acum. O astfel de critică este prin urmare pe cât posibil o preparare pentru un organon, şi dacă aceasta n-ar reuşi, cel puţin pentru un canon al raţiunii pure, potrivit căruia în orice caz ar putea fi expus cândva, atât analitic cât şi sintetic, sistemul întreg al filosofiei raţiunii pure fie că ar consta în lărgirea, fie numai în limitarea cunoaşterii ei. Ca acesta e posibil, ba chiar că un astfel de sistem nu poate fi de mare întindere pentru a spera să-1 terminăm în întregime, se poate prevedea din faptul că aici obiectul nu-1 constituie natura lucrurilor, care este

inepuizabilă, ci intelectul, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar şi acesta numai cu privire la cunoaşterea lui *a priori;* fiindcă bogăţia lui, nefiind nevoie să fie căutată în afară, nu poate rămâne ascunsă, deoarece, pe cât se poate presupune, e destul de mică pentru a putea fi cuprinsă în întregime, ea poate fi judecată după valoarea sau nonvaloarea ei şi apreciată în mod just.

Mai puţin încă trebuie să ne aşteptăm aici la o critică a cărţilor şi sistemelor raţiunii pure, ci numai la o critică a facultăţii însăşi a raţiunii pure. Numai întemeindu-ne pe această critică avem o piatră sigură de încercare pentru a aprecia, în această ramură, conţinutul filosofic al lucrărilor vechi şi noi; în caz contrar, istoricul şi judecătorul incompetent judecă afirmaţiile neîntemeiate ale altora cu ale lor proprii, care sunt tot atât de neîntemeiate.

Filosofia transcendentală este Ideea unei ştiinţe pentru care Critica raţiunii pure trebuie să schiţeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii, cu garanţia deplină că toate părţile care constituie acest edificiu sunt complete şi solide. Ea este sistemul tuturor principiilor raţiunii pure. Că această Critică nu se numeşte ea însăşi încă filosofie transcendentală se datorează pur şi simplu faptului că ea, pentru a fi un sistem complet, ar trebui să cuprindă şi o analiză amănunţită a întregii cunoştinţe omeneşti *a priori.* Critica noastră trebuie să pună negreşit în lumină şi o enumerare completă a tuturor conceptelor originare care constituie amintita cunoştinţă pură. Dar de la analiza amănunţită a acestor concepte însele, precum şi de la recensământul complet al celor derivate din ele, ea se abţine cu drept cuvânt, pe de o parte, fiindcă această analiză nu ar fi conformă cu scopul criticii, întrucât ea nu e supusă îndoielilor ce le întâlnim în sinteză, pentru care se face propriu-zis întreaga critică, pe de altă parte, fiindcă ar fi contrar unităţii planului să ne ocupăm cu justificarea deplinătăţii unei astfel de analize şi de deducţie, de care putem fi scutiţi, avându-se în vedere planul nostru. Această deplinătate a analizei precum şi a deducţiei din conceptele a *priori* care vor fi date ulterior se poate totuşi uşor completa, dacă aceste concepte există întâi ca principii detaliate ale sintezei şi nu le lipseşte nimic în raport cu acest scop esenţial.

Criticii raţiunii pure îi aparţine prin urmare tot ce constituie filosofia transcendentală, şi ea este Ideea integrală a filosofici transcendentale, dar nu încă această ştiinţă însăşi; fiindcă ea nu înaintează în analiză decât

atât cât este necesar pentru aprecierea completă a cunoaşterii sintetice a *priori.*

Trebuie să fim foarte atenţi în împărţirea unei astfel de ştiinţe ca să nu se admită în ea concepte care să conţină în ele ceva empiric sau ca cunoştinţa *apriori* să fie total pură. Prin urmare, deşi principiile supreme ale moralităţii precum şi conceptele ei fundamentale sunt cunoştinţe a *priori,* ele nu aparţin totuşi filosofiei transcendentale, căci conceptele de plăcere şi suferinţă, de dorinţe şi înclinaţii etc, care sunt toate de origine empirică, ar trebui să fie presupuse. De aceea, filosofia transcendentală nu este decât o filosofie a raţiunii pure speculative. Căci tot ce este practic, întrucât conţine mobile, se raportează la sentimente, care aparţin izvoarelor empirice ale cunoaşterii.

Dacă vrem acum să facem împărţirea acestei ştiinţe, din punctul de vedere universal al unui sistem în genere, atunci ştiinţa pe care o prezentăm trebuie să cuprindă: întâi, o *teorie* a *elementelor,* al doilea, o *teorie a metodei* raţiunii pure. Fiecare din aceste două părţi principale ar avea subdiviziunile ei, ale căror principii nu pot fi încă expuse aici. Numai atât pare necesar să amintim, în introducere sau precuvântare, că există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti, care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date,* iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite.* întrucât sensibilitatea urmează să conţină reprezentări a *priori,* care constituie condiţia în care obiecte ne sunt date, ea ar aparţine filosofiei transcendentale. Teoria transcendentală a sensibilităţii ar trebui să aparţină părţii întâi a ştiinţei elementelor, deoarece condiţiile în care numai sunt date obiectele cunoaşterii omeneşti preced pe acelea în care aceste obiecte sunt gândite.

I

TEORIA TRANSCENDENTALA
A
ELEMENTELOR

Diferenţele între ediţia I şi ediţia a Ii-a vor fi semnalate în modul următor: paragrafele întregi adăugate vor fi indicate printr-un asterisc ce trimite la o notă a redacţiei, iar propoziţiile sau cuvintele introduse în ediţia a Ii-a vor fi culese spaţiat. Potrivit modificărilor astfel indicate, Kant a schimbat şi numerotarea paragrafelor de Ia o ediţie la alta. (Nota redacţiei).

Partea întâi

ESTETICA TRANSCENDENTALĂ

41' *.:!,'*

în

orice chip si prin orice™JO.ijloaee"s-ar raporta o / cmioajUere la obiecte, totuşi/TOxuljj^'prin care ea se raportează Ja ele nejnijjo?i_t şi S££^^^7ejtinxLe._ori_ce gândire ca med i erV)e s te *in tuiţiâ.* Dar această intuiţie are loc numai dacă ne este iîaEsMectul;ceeaceînsă,larândulsău,nueposibil,cel puţin pentru noi oamenii, decât dacă obiectul afectează simţirea într-un anumil mod. Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentăn_prin felul_cum suntem afectaţi de obiecte se numeşte *sensibilitate.* Prin intermediul "lensjbilităţii deci ne sunt *date* obiecte, şi ea singură nejrocură *jntuiţir.*

ar ele *sunt^gândiţe^\ia^u^rulirdc\e^Ui\m_şi* din el provin *conceptele.* Dar, orice gândire trebuie să se raporteze în cele din urmă, fie cTîrect *(directe),* fie pe ocolite *(indirecte),* cu ajutorul unor anumite caractere, la intuiţii, prin urmare, la noi, la sensibilitate, fiindcă altfel nici un obiect nu ne poate fi dat.

Efectul unui obiect asupra facultăţii reprezentative, întrucât suntem afectaţi de el, este *senzaţia.* Intuiţia care se raportează la obiect cu ajutorul senzaţiei se numeşte *empirică.* Obiectul nedeterminat al unei intuiţii empirice se numeşte *fenomen.*

Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde, în fenomen, senzaţiei, iar *forma* lui ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi. Cum cel ce, în care, numai, senzaţiile se ordonează şi pot fi puse într-o anumită formă, nu poate fi senzaţie, urmează că dacă materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decât a *posteriori,* forma ei trebuie să se afle a *priori* în simţire, gata

pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzaţie.

Numesc *pure* (în sens transcendental) tpate reprezentările în care nu se găseşte nimic care să aparţină senzaţiei. Prin urmare, forma pură a intuiţiilor sensibile în genere se va găsi *apriori* în simţire, în care tot diversul fenomenelor este intuit în anumite raporturi. Această formă pură a sensibilităţii se va numi şi ea *intuiţie pură.* Astfel, dacă îndepărtez din reprezentarea de corp ceea ce intelectul gândeşte despre el, ca substanţă, forţă, divizibilitate etc, tot astfel ceea ce în el aparţine senzaţiei, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc., îmi mai rămâne ceva din această intuiţie empirică, anume întinderea şi figura,. Acestea aparţin intuiţiei pure, care are loc *a priori în* simtire^xhiar independent de un obiect real al simţurilor sau al senzaţiei, ca o simplă formă a sensibilităţii.

Numesc *Estetică^Jranscpndenţal^şlimţa* despre toate principiile sensibilităţii a *priori*.jTrebuie să existe deci o astfel de ştiinţă care constituie întâia parte a teoriei transcendentale a elementelor, în opoziţie

transcendentală.

| în Estetica transcendentală deci vom *izola,* în primul rând, sensibilitatea^făcând abstracţie de tot ce intelectul gândeşte aici prin conceptele lui, pentru ca să nu rămână nimic decât intuiţie empirică. în al doilea rând, vom îndepărta de la această intuiţie şi tot ce aparţine senzaţiei, pentru ca să nu rămână decât intuiţia pură şi simpla formă a fenomenelor, singuruUucru pe care sensibilitatea îl poate oferi *apriori.*

* Germanii sunt singurii care se servesc astăzi de cuvântul *estetică,* pentru a desemna prin el ceea ce alţii numesc critică a gustului. Această denumire se bazează pe o speranţă deşartă pe care o nutrise excelentul analist Baumgarten de a supune judecata critică a frumosului unor principii raţionale şi de a înălţa regulile ei la rangul de ştiinţă. Dar această străduinţă e zadarnică. Căci aceste reguli sau criterii sunt, în ce priveşte izvoarele lor principale, numai empirice şi deci nu pot servi niciodată de legi a *priori,* după care ar trebui să se orienteze judecata noastră estetică; mai curând judecata estetică constituie adevărata piatră de încercare pentru exactitatea regulilor. De aceea, ar fi oportun fie să renunţăm la această denumire, rezervând-o acelei doctrine care este ştiinţă adevărată (prin care fapt ne-am apropia şi de limbajul şi sensul celor vechi, la care diviziunea cunoaşterii aloBrirâ icai voTiîd era foarte renumită), fie să împărtăşim denumirea cu filosofia speculativă şi să dăm esteticii în parte un sens transcendental, în parte un sens psihologic.

în sensibilă ca principii ale cunoştinţei *apriori,* anume această cercetare se va găsi că există două forme pure de intuiţie sensibilă ca principii ale cunoştinţei *apr* a căror examinare ne vom ocuplTăcum.

Secţiunea întâi

DESPRE SPAŢIU

§2. EXPUNEREA METAFIZICĂ A ACESTUI CONCEPT

Cu ajutorul simţului extern (o însuşire a simţirii noastre) ne reprezentăm obiecte ca^fiijriji în afara noastră şi ca fiind situate toate în spaţiu. în el sunf determinate sau determinabile forma, mărimea şi raportul lorjecjproc. Simţul intern, cu ajutorul căruia simţirea noastră se intuieşte pe sine sau starea ei internă, nu dă, ce-i drept, nici o intuiţie despre suflet însuşi ca obiect; totuşi e o formă determinată sub care intuiţia stării lui interne este posibilă, aşa încât tot ce aparţine determinărilor interne este reprezentat în raporturi de timp. Timpul nu poate fi intuit exterior, tot aşa cum spaţiul nu poate fi intuit ca ceva în noi. Ce sunt atunci spaţiul şi timpul? Sunt existenţe reale? Sunt ele numai determinări sau chiar raporturi ale lucrurilor, totuşi astfel de raporturi încât ar aparţine lucrurilor, chiar când acestea nu ar fi intuite? Sau sunt astfel de raporturi care ţin numai de forma intuiţiei şi, prin urmare, de constituţia subiectivă a simţirii noastre, fără de care aceste predicate nu ar putea fi atribuite nici unui lucru? Pentru a ne lămuri asupra acestor probleme, vom expune mai întâi conceptul de spaţiu. înţeleg însă prin *expunere (expositio)* reprezentarea clară (deşi nu amănunţită) a ceea ce aparţine unui concept; iar această expunere este metafizică, dacă ea cuprinde ceea ce reprezintă conceptul *ca dat a priori.*

1. Ş£giiuLjI!J-^glg.J:[1]JL£[0]?.^gP^ empiric care să fi fost scos din_ experienţe externe. Căci, pentru ca anumite senzatii^ăliejraportate la cevajn afara mea (adică la ceva în alt loc al spaţiului decât acela în care mă aflu eu), tot astfel, pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele *lângă* altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind în locuri diferite, trebuie^ca reprezentarea de jgaţiu sa fie pusă cafundament. Prin urmare, reprezentarea *^şgs^^mm^jjjcoas&j^nne^enen^* din raporturile fenomenului extern, ci_această experienţă externă nu este ea însăşi leJoate_dej^âiU^u_ajujOTU^;

2. Spaţiul este tulufef4fttaiţiilor„cxterne. Nu ne putem niciodată reprezenta că nu este spaţiu, deşi putem gândi foarte bine ca în el să nu existe obiecte. El este considerat deci ca £oniiitje__2_4iQSJhi]iiăjiLici^ ca o determinare dependentă de ele, şi este o reprezentare *apriori,* care stă necesar la baza fenomenelor externe.

3[a]. Spaţiul nu e un concept discursiv sau, cum se spune, un concept universal de raporturi ale lucrurilor în genere, ci o intuitie_pjjiă. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spaţiu unic, iar când se vorbeşte de multe spaţii se înţelege prin aceasta numai părţi ale unuia şi aceluiaşi spaţiu unic. Aceste părţi nu pot fi nici anterioare spaţiului unic atotcuprinzător oarecum ca părţi constitutive ale lui (din care ar fi

[a] Ediţia I avea ca punctul 3 următorul text: „Pe această necesitate *apriori* se întemeiază certitudinea apodictică a tuturor principiilor geometrice şi posibilitatea construcţiilor lor a priori. Dacă. în adevăr, această reprezentare a spaţiului ar fi un concept dobândit *aposteriori,* care ar fi scos din experienţa externă comună, primele principii ale determinării matematice n-ar fi decât percepţii. Ele ar avea deci toată contingenţa percepţiei şi nu ar fi, prin urmare, necesar ca între două puncte să fie numai o singură linie dreaptă, ci experienţa ne-ar învăţa că e totdeauna aşa. Ceea ce e derivat din experienţă nu are decât generalitate comparativă, adică prin inducţie. S-ar putea deci spune numai că, după observaţiile de până acum, nu s-a găsit nici un spaţiu care să aibă mai mult de trei dimensiuni".

posibilă compunerea lui), ci pot fi gândite numai *în el.* El este în mod esgnţial unic, diversul în el, deci şi conceptul universal de spaţiu în genere se întemeiază numai pe limitări. De aici urmează că în ce priveşte spaţiul, o intuiţie *a priori* (care nu e empirică) stă la baza tuturor conceptelor despre spaţiu. Astfel, şi toate principiile geometrice, de exemplu că într-un triunghi suma a două laturi e mai mare decât a treia, nu sunt deduse niciodată din conceptele generale de linie şi triunghi, ci din intuiţie, şi anume *aprioricii* certitudine apodictică.

4[a]. Spaţiul estejreprezentat ca o mărime infinită *dată.* Trebuie să gândim, ce-i drept, orice concept ca o reprezentare care e conţinută într-o mulţime infinită de diferite reprezentăriposibijd^ca noîa lor comună), prin urmare le cuprinde *sub sine;* dar nici un concept, ca atare, nu poate figândjtjişţfejj^yiij|âr^^ *sine* o mulţime infiniţă_de_ reprezentări. Cu toate acestea, spaţiul e gândit în acest fe! (căci toate părţile spaţiului sunt simultane în infinit). Prin urmare, reprezentarea originară de spaţiu este *intuiţie apriori* şi nu *concept.*

[a] Acest paragraf purta în ediţia I nr. 5, având următorul text: „Spaţiul este reprezentat ca o mărime infinită dată. Un concept general de spaţiu (care să fie comun atât unui picior cât şi unui cot) nu poate determina nimic cu privire la mărime. Dacă progresul intuiţiei nu ar fi fără limite, nici un concept de raporturi nu ar cuprinde în sine un principiu al i nfinitaţii ei".

§3. EXPUNEREA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTULUI DE SPAŢIU*

Prin *expunere transcendentală* înţeleg exglicarea_unui_concegţ_ considerat ca un principiu din care se poajej^ncj^ejiosibilitatea altor e cunoştinţe *sinţe\ice_a_priori.* în acest scop se cere: 1) ca într-adevăr, astfel de cunoştinţe să decurgă din conceptul dat; 2) ca aceste cunoştinţe să nu fie posibile decât sub presupoziţia unui mod de explicare dat al acestui concept.

Geometria este o ştiinţă caja-delerminâjiritetic. şi totujyjjjŢnon, projjneţăţile_spaţiului. Ce trebuie deci să fie reprezentarea de spaţiu pentru ca o astfel de cunoaştere despre el să fie posibilă? El trebuie să fie originar intuiţie; căci dintr-un simplu concept nu se pot scoate judecăţi care să depăşească conceptul, ceea ce se întâmplă totuşi în geometrie (Introducere V). Dar această intuiţie trebuie să se găsească în noi *a priori,* adică anterior oricărei percepţii a unui obiect, prin urmare trebuie să fie intuiţie pură, nu empirică. Căci judecăţile geometrice sunt toate apodictice, adică implică conştiinţa necesităţii lor, de exemplu, spaţiul nu are decât trei dimensiuni; dar astfel de judecăţi nu pot fi judecăţi empirice sau de experienţă, nici nu pot fi deduse din ele (Introducere II). ,....._ ----------7

Cum poate exista în srmţjre o/jnjnitie externă/care precede obiectele jnsele şi în care conceptul lor poate fi deteiminajjyjnon? Evident, numai fiindcă ea îşi are sediul în subiect", caînsuşire formală a lui de a fi afecta^ de obiecte şi de a dobândi prin aceasta *o reprezentare nemijlocită* despre ele, adică *intuiţie,* prin urmare numai ca formă a *simţului* extern în genere.

Aşadar, numai explicaţia noastră poate face conceptibilă *posibilitatea geometriei* ca cunoaştere sintetică a *priori.* Orice mod de explicare care nu dă acest rezultat, deşi ar avea în aparenţă oarecare asemănare cu el, poate fi distins de el cel mai sigur prin acest semn.

în ediţia a Ii-a a *Criticii raţiunii pure,* Kant a adăugat întregul paragraf cuprins în pagina 76 (Nota redacţiei).

CONCLUZII TRASE DIN CONCEPTELE PRECEDENTE

a. Spaţiul nu reprezintă o însuşire a vreunor lucruri în sine, nici pe acestea înjaporturilelorreciproce, adică nici o determinare a lor care ar fi_irj£ieată-ahigcţelor însele şi care ar subzista, chiar dacă am face abstracţie de toate condiţiile subiective ale intuiţiei. Căci nu pot fi intuite nici determinări absolute, nici relative anterior existenţei lucrurilor cărora le aparţin, prin urmare *apriori.*

b. Spaţiul nu este_nimjc_altceva decât forma tuturor fenomenelor simţurilor externe, adică condiţia subiectivă a sensibilităţii, sub care, numai, ne este posibilă o intuiţie externă. Cumlreceptivitatea/subiectului de a fi afectat de obiectefffecedjyin mod necesar toate intuiţiile acestor obiecte, se poate înţelege cum forma tuturor fenomenelor poate fi daţăJjL-siroţirejnâinjea tuturor percepţiilqrjxaje^,jleciji_pn'on, şi cum ea$_a$ CJLQ. intuiţie pură în care trebuie determinate toate obiectele, poate cuprinde, anterior oricărei experienţe, principii ale raporturilor lor.

Nu putem deci vorbi de spaţiu, de existenţe întinse etc. decât din punctul de vedere al omului. fără care nu putem primi intuiţie externă^jmume aşa cum am putea fi afectaţi de obiecte, reprezentarea de spaJir£ju£jjTs^ajnnăjiirnic. Acest predicat este atribuit lucrurilor numai întrucât ele ne apar nouă, adică sunt obiecte ale sensibilităţii. Forma constantă a acestei receptivităţi, pe care o nujrum_sensibiliţaţe., este o condiţie necesară tuturor raporturilor în care sunt intuite obiecte ca fiind în afara noastră, şi dacă facem abstracţie de aceste obiecte, ea esteointuiţie pură care poartă numele de spaţiu. Fiindcă nu putem face din condiţiile particulare ale sensibilităţii condiţii ale posibilităţii lucrurilor, ci numai ale fenomenelor lor, putem spune desigur că spaţiul cuprinde toate lucrurile care ne apar exterior, dar nu toate lucrurile în sine, fie că sunt intuite sau nu, oricare ar fi subiectul. Ne este imposibil să judecăm despre intuiţiile pe care le pot avea alte fiinţe gânditoare şi să ştim dacă ele sunt legate de aceleaşi condiţii care limitează intuiţia noastră şi care sunt pentru noi universal valabile. Dacă adăugăm limitarea unei judecăţi la conceptul subiectului, atunci judecata este necondiţionat valabilă. Judecata: toate lucrurile sunt

x,

juxtapuse în spaţiu_este valabilă numai cu restricţia ca aceste lucruri să fie luate ca obiectuale intuiţiei noastre sensibile. Dacă adaug condiţia la concept şi spun: toate lucrurile, ca fenomene externe, sunt juxtapuse în spaţiu, această regulă e universal valabilă şi fără restricţie. Explicaţiile noastre ne învaţă, prin urmare, *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a_ spaţiului cu privire la tot ce putem întâlrnexterior ca obiect, dar în acelaşi timp *idealitatea* spaţiului cu privireJa_obiecte când_ele sunt considerate în^lejrj^e_dcjaţiune¡adică fără a_tine_seama de structura sensibilităţii noastre. Noi afirmăm *decijealitalea* empiric^ajgatiului (cu privire la orice experienţă externă posibilă) şi în acelasjjimj *transcendentală,* cu__alţe cu_vinte_:L_că_e^ nu este rrirnic_ds..ind_ată ce elimină m^ondiţia_£oşibili^^.onc^ij^^rienţejşi-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în :

_____ʟt_____

Dar nici nu există în afară de spaţiu altă reprezentare subiectivă şi raportată 1 a ceva *exterior,* care ar putea fi numită a *priori* obiectivă. Căci din nici una din ele nu se~pot deriva judecăţi sintetice *apriori,* ca intuiţia în spaţiu (§3). Prin urmare, la drept vorbind, lor nici nu li se poate atribui idealitate, deşi ele concordă cu reprezentarea spaţiului prin aceea că aparţin numai structurii subiective a simţului specific, de exemplu a văzului. auzului, pipăitului, prin senzaţiile culorilor, sunetelor şi căldurii, care însă, fiindcă sunt numai senzaţii şi nu intuiţii, nu ne fac prin ele însele să cunoaştem vreun obiect, cel puţin *apriori*.*

---

[a] în locul textului: „Căci din nici una – *a priori",* ediţia I are textul următor: ,,De aceea, această condiţie subiectivă a tuturor fenomenelor externe nu poate fi comparată cu nici o alta. Gustul plăcut al unui vin nu aparţine determinărilor obiective ale vinului, prin urmare ale unui obiect considerat chiar ca fenomen, ci structurii particulare a simţului în subiectul care-1 gustă. Culorile nu sunt însuşiri ale corpurilor, la care ele se raportează, ci şi ele sunt numai modificări ale simţului văzului, care e afectat într-un anumit mod de lumină. Dimpotrivă, spaţiul, ca condiţie a obiectelor externe, aparţine necesar fenomenului sau intuiţiei lor. Gustul si culorile nu sunt nicidecum condiţii necesare numai sub care obiectele

---

Acest cuvânt nu figurează în ediţia a 11-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

Scopul acestei observaţii urmăreşte numai să împiedice ca nu cumva să ne treacă prin minte de a explica idealitatea, afirmată de noi, a spaţiului cu exemple insuficiente, deoarece se consideră cu drept cuvânt, de exemplu culorile, gustul etc, nu ca însuşiri ale obiectelor, ci numai ca modificări ale subiectului nostru, care la diferiţi oameni pot fi chiar diferite. în acest caz, ceea ce originar nu e decât fenomen, de exemplu un trandafir e valabil, în sens empiric, ca obiect în sine, care totuşi fiecărui ochi cu privire la culoare îi poate apărea altfel. Dimpotrivă, conceptul transcendenta] al fenomenelor în spaţiu este un avertisment critic că în genere nimic din ceea ce e intuit în spaţiu nu este o formă a lucrurilor care le-ar fi cumva proprie în ele însele, ci că obiectele în sine ne sunt cu totul necunoscute şi că ceea ce numim obiecte externe nu sunt altceva decât simple reprezentări ale sensibilităţii noastre, a cărei formă este spaţiul, dar al cărei adevărat corelat, adică lucrul în sine, nu este cunoscut deloc prin aceasta, nici nu poate fi cunoscut. Dar, în experienţă, el nici nu constituie vreodată o problemă.

---

pot deveni pentru noi obiecte ale simţurilor. Ele sunt legate cu fenomenul numai ca efecte, adăugate contingent, ale organizaţiei noastre particulare. De aceea, ele nici nu sunt reprezentări *a priori,* ci sunt întemeiate pe senzaţie, iar gustul agreabil se întemeiază chiar pe sentiment (al plăcerii şi neplăcerii) ca un efect al senzaţiei. De asemenea, nimeni nu poate avea *a priori* nici reprezentarea unei culori, nici pe aceea a vreunui gust. Dar spaţiul nu priveşte decât forma pură a intuiţiei, nu cuprinde deci în sine nici o senzaţie (nimic empiric), şi toate modurile şi determinările spaţiului pot şi chiar trebuie să fie reprezentate a *priori,* dacă urmează să ia naştere concepte ale figurilor precum şi ale raporturilor lor. Numai datorită spaţiului este posibil ca lucrurile să devină pentru noi obiecte externe".

Secţiunea a

doua

DESPRE

TIMP

§4. EXPUNEREA METAFIZICĂ A CONCEPTULUI DE TIMP

1. Timpul nu este un concept empiric care să fi fost scos dintr-o experienţă oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea_nii_ar_pjaţea intra în_jjerceptie„ dacă_re43rezentarea_tîmpuîui nu ar servi *a priori* ca fundament. Numai prin presupunerea ei ne putem reprezenta că ceva este în unul şi acelaşi timp (simultan) sau în timpuri diferite (succesiv).

2.Timpul este o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuiţiilor. Cu plivire lajgnomene în genere .timpul însiişi^nu poate fi sjaprimat, deşi se poate face foarte bine abstracţie de fenomene în timp.

Timpul este deci dat_a*priori.* Numai înjj^sJej|Q5ibi| ăjntre_agaiejilitate a fenojrrtenejox^^eşte^po^ condiţie general^,rx)jiibiliţ|^n_k)rjjiu_p_oaţe fi suprimat.

_____

~"37~Pe această, necesitate *a priori* se întemeiază şi posibilitatea principiilor apodictice despre raporturile timpului sau a axiomelor despre timp în genere. El are numai o dimensiune: timpuri diferite nu sunt simultane, ci succesive (aşa cum spaţii diferite nu sunt succesive, ci simultane). Aceste principii nu pot fi scoase din experienţă, căci aceasta nu ar da nici universalitate riguroasă, nici certitudine apodictică. Noi am putea spune numai: iată ce învaţă percepţia comună, dar nu: iată ce trebuie să fie. Aceste principii au valoare de reguli sub care în genere sunt posibile experienţele; ele ne învaţă anterior experienţei şi nu prin ea. 4. Ţjmp_uljriu_j_unj:oncepl^djscurjhaşau^cumjnai e numit,_un... concep^general, ci o fojmtŢjgrjnnntuiţiei sensibile/Timpuri diferite nu sunt decât parţiale aceluiaşi timp. Dar reprezentarea care nu.poate fi dată decât de un singur obiect este intuiţie. Şi nici judecata că timpuri diferite nu pot fi simurtanelvu^oate^fidedusî dintr-un concept general. Această judecată este sintetică şi nu poate proveni numai din concepte. Ea este deci nemijlocit cuprinsă în intuiţia şi în reprezentarea de timp.

5. Infinitatea timpului nu înseamnă_altcgva decât că oricgjnărime determinată a Jimpului^e&te posibilăjuimai prin limitările_unui timp unic care şerveşte^ajundameiit Prin urmare, r

şerveşte_cajuMaineiit Frin urmare, reprezejiyir£aj2rigmjrăde_ţ/m£_ trebuiejăjîejlată_ca ilimitată. Dar dacă părţile însele şi orice mărime a unui obiect pot fi reprezentate determinat numai prin limitare, atunci întreaga reprezentare trebuie să fie dată nu de concepte (căci acestea conţin numai reprezentări parţiale) , ci ljuhazajor trebuie să fie irituiţie nemijlocită.

§5.EXPUNEREA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTULUI DE TIMP**

Mă pot referi în acest punct la nr. 3, unde am pus, pentru a fi scurt, sub titlul de expunere metafizică, ceea ce este propriu-zis transcendental. Aici mai adaug că conceptul de schimbare, şi cu el conceptul de mişcare (ca schimbare de loc), este posibil numai prin şi în reprezentarea de timp; dacă această reprezentare nu ar fi intuiţie (internă) *a priori,* nici un concept, oricare ar fi el, n-ar putea face conceptibil la unul şi acelaşi obiect posibilitatea unei schimbări, adică a unei legături de predicate opuse contradictoriu (de exemplu, existenţa unui lucru într-un loc şi inexistenţa aceluiaşi lucru în acelaşi loc). Numai în timp, adică *succesiv,* pot fi întâlnite într-un lucru ambele determinări contradictoriu opuse. Astfel, conceptul nostru de timp explică posibilitatea atâtor cunoaşteri sintetice a *priori* câte expune teoria generală a mişcării, teorie care nu este puţin fecundă.

§6. CONCLUZII TRASE DIN ACESTE CONCEPTE

a. iljŢU_£Şţe_^£va_£are_ar_exista în ^inejsau^ar lucrurilor ca dejegriiriar^jjbjecti^văfci care deciju^suhzişţa»_djică facem abstractre~TTe"toate condiţiile subiective ale intuirii lor; căcijn Drimul

in s

în ediţia I a *Criticii raţiunii pure,* între paranteze figurau următoarele: „căci acestora le premerg reprezentările parţiale" (Nota redacţiei).

Paragraful nu figura în ediţia 1 a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

caz, el ar fi ceva care ar fi totuşi real fără un obiect real. Iar în al dgjlca_ caz, ca o determinare saujjrdinejnerenţă lm^illoLÎnsele_,_n-arputea fi dat anterior luOTriJorj^ajX)n^liţiejiJor┘^ ^pn6r7prînjudecăti_şinteţice. Lucrul din urmă, dimpotrivă,poate foarte &ne~sa~ăibă loc, dacă timpul nu estedecjLconditia subiectivă sub care se poj^rjroducejoate intuiţiilejnjioL Căci atunci aceastăTormă a intuiţiei interne poate fi reprezentată anterior obiectelor, deci *apriori.*

b. Timpul nu este altceva decât forma simţului intern, jtdică a m t u m n i ^ a j t o e î j i ^ C ă c i t i m g u l n u p o a t e f i Q determinare a unorjenomene externe: el nu aparţine nici unei figuri, nici unei poziţii etc; dimpotrivă, ejjtoejminăraportul reprezentărilor în starea noastră internă. Şi, tocmai^fiindcăjceastă intuiţie internă nu dă nici o figură,jioi căutăm să suplinim această lipsă_prin analogii.şi reprezentăm succesiunea de timp printr-o linie care se prelungeşte la infinit, ale cărei părţi diverse constituie o serie care nu are decât o dimensiune, şi conchidem din însuşirile acestei linii toate însuşirile timpului, cu singura excepţie că părţile primei linii sunt simultane, în timp ce ale celei de-a doua sunt totdeauna succesive. De aici rezultă clar că şi rej^zejiţarea_d£tim£înşuşj_eştc m]ujtie┘jund£ăjojiţerap_o^ţunlejui

_ j l _ e ş j e _ £ o j i d i U a J ! o j 3 n i d ă . j y ? r i a ^ – jgenere. $Eaţiul, ca formă pură a tuturor fenomenelor externe, eşţejimilat┬ ca c^djţie_j^iori.jvujnai_la fenomene externe. Dimpotrivă, cum toate reprezentările, fie că au sau nu ca obiect lucruri extcrnejaparUnJoţusi.în ele înselesţării_interne ca determinări ale simţirii, ^ aceastătă stare internă aparţine condiţiei formale a intuiţiei interne, deci timpului: timpul este o condiţie a *priori* a tuturor fenomenelor în genere, şi^ anumejcondiţia ncmijlocîtali fenomenelor inte? ne:ţa^>ttftetefof noastre), şi prfn aceasta şi condiţia mijlocită afenomenelQr^exţe.rne".T)acă pot spune *apriori:* toate fenomenele externe sunt în spaţiu şi sunt determinate a *priori* după raporturile spaţiului, atunci pot spune într-un mod cu_ţotul generaU. pornind de_la princj]giul_simţ.ului jjvLernj toate fenomenele în genere, adică toatej)biectele simţurilor, sunt în timp şi stauTnecesar în raporturi. dejTmJf^

Dacă facem abstracţie de modul *nostru* de a ne intui intern pe noi înşine şi de modul de a cuprinde, cu ajutorul acestei intuiri, şi toate intuiţiile externe în facultatea noastră de reprezentare, dacă prin urmare

c.

luăm obiectele aşa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic. El nu are valoare obiectivă decât cu privire la fenomene, fiindcă acestea sunt lucruri pe care le privim *ca obiecte ale simţurilor noastre;* dar el nu mai este obiectiv, dacă facem abstracţie de sensibilitatea intuiţiei noastre, prin urmare de acel mod de reprezentare care ne este propriu, şi dacă vorbim de *lucruri în genere.* Timpul nu este deci decât o condiţie subiectivă a intuiţiei noastre (omeneşti), intuiţie care este totdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectaţi de obiecte, şi în sine, în afara subiectului,el nu este nimic. Cu toate acestea,el este, cu privire la toate fenomenele, deci şi la toate lucrurile care ne pot fi date în experienţă, în mod necesar obiectiv. Noi nu putem spune: toate lucrurile sunt în timp, fiindcă la conceptul de lucruri în genere se face abstracţie de orice mod al intuiţiei lor, iar intuiţia este adevărata condiţie sub care timpul aparţine reprezentării obiectelor. Dacă se adaugă la concept condiţia şi se spune: toate lucrurile ca fenomene (obiecte ale intuiţiei sensibile) sunt în timp, atunci principiul are adevărata lui exactitate obiectivă şi universalitatea lui *a priori.*

Afirmaţiile noastre învaţă prin urmare *realitatea empirică* a timpului, adică valabilitatea lui obiectivă în raport cu toate obiectele care ar putea fi date cândva simţurilor noastre. Şi cum intuiţia noastră este totdeauna sensibilă, în experienţă nu ne poate fi dat nicicând un obiect care nu ar fi supus condiţiei timpului. Din contra, noi contestăm timpului orice pretenţie la realitatea absolută, ca şi când el, fără a lua în considerare forma intuiţiei noastre sensibile, ar aparţine absolut lucrurilor ca condiţie sau însuşire. Astfel de însuşiri care aparţin lucrurilor în sine nu ne pot fi date vreodată prin simţuri. în aceasta constă deci *idealitatea transcendentală* ajimpului, după care, dacă se face abstracţie de condiţiile subiective ale intuiţiei sensibile, nu este nimic şi nu poate fi atribuit lucrurilor în sine (independent de raportul lor cu intuiţia noastră) nici ca subzistente, nici ca inerente lor. Totuşi, această idealitate, tot atât de puţîfTca şi aceea a spaţiului, nu are nimic comun cu proprietăţile ascunse ale senzaţiei, pentru că în acest caz noi presupunem despre fenomenul însuşi, căruia îi sunt inerente aceste predicate, că are realitate obiectivă, în timp ce această realitate dispare cu totul aici, afară de cazul când e vorba de o realitate numai empirică, cu alte cuvinte care

consideră obiectul însuşi numai ca fenomen. Despre aceasta vezi nota de mai sus a Secţiunii întâi.

§7. EXPLICAŢIE

împotriva acestei teorii, care atribuie timpului realitate empirică, dar îi contestă pe cea absolută şi transcendentală, am auzit de la bărbaţi pătrunzători o obiecţie atât de unanimă, încât deduc de aici că aceeaşi obiecţie trebuie să-i treacă prin minte în mod natural oricărui cititor neobişnuit cu aceste consideraţii. Obiecţia glăsuieşte astfel: schimbările există real (aceasta o dovedeşte succesiunea propriilor noastre reprezentări, chiar dacă am nega toate fenomenele externe împreună cu schimbările lor). Dar schimbări nu sunt posibile decât în timp, prin urmare timpul este ceva real. Răspunsul nu prezintă nici o dificultate. Admit argumentul în întregime. Timpul este, fără îndoiala, ceva real, anume forma reală a intuiţiei interne. El are deci realitate subiectivă cu privire la experienţa internă, adică eu am real reprezentarea despre timp şi despre determinările mele în el. El trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect. Dar dacă eu însumi m-aş putea intui sau altă fiinţă m-ar putea intui pe mine fără această condiţie a sensibilităţii, atunci aceleaşi determinări pe care ni le reprezentăm acum ca schimbări ar da o cunoştinţă în care reprezentarea de timp, deci şi de schimbare, ar lipsi cu totul. Realitatea lui empirică rămâne deci ca condiţie a tuturor experienţelor noastre. Numai realitatea absolută nu i se poate atribui după cele expuse mai sus. El nu este decât forma intuiţiei noastre interne*. Dacă i se retrage condiţia particulară a sensibilităţii noastre, atunci şi conceptul de timp dispare, căci el nu este inerent obiectelor însele, ci numai subiectului care le intuieşte.

* Eu pot spune, ce-i drept: reprezentările mele sunt succesive; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conştienţi de ele ca fiind într-o succesiune de timp, adică după forma simţului intern. De aceea, timpul nu este ceva în sine şi nici o determinare inerentă obiectiv lucrurilor.

Dar cauza pentru care e ridicată atât de unanim această obiecţie, şi anume chiar de către cei care totuşi nu pot aduce nimic evident clar împotriva doctrinei despre idealitatea spaţiului, este următoarea. Ei nu sperau să poată demonstra apodictic realitatea absolută a spaţiului, fiindcă li se opune idealismul, după care realitatea obiectelor externe nu e susceptibilă de o demonstraţie riguroasă, pe când cea a obiectului simţurilor noastre interne (a mea însumi şi a stării mele) este nemijlocit clară prin conştiinţă. Obiectele externe puteau fi o simplă aparenţă, pe când acesta din urmă este, după părerea lor, ceva incontestabil real. Dar ei nu-şi dădeau seama că aceste două feluri de obiecte, fără a ne fi îngăduit să contestăm realitatea lor ca reprezentări, aparţin totuşi numai fenomenului, care are totdeauna două laturi: una, când obiectul este considerat în sine (fără privire la modul de a-1 intui, a cărui natură însă rămâne tocmai de aceea totdeauna problematică); alta, când se ţine seama de forma intuiţiei acestui obiect, formă care nu trebuie căutată în obiectul în sine însuşi, ci în subiectul căruia obiectul îi apare, dar care aparţine real şi necesar fenomenului acestui obiect.

Timpul şi spaţiul sunt, prin urmare, două izvoare de cunoaştere din care pot fi scoase *apriori* diferite cunoştinţe sintetice, cum ne dă mai ales matematica pură un exemplu strălucit cu privire la cunoştinţele despre spaţiu şi raporturile lui. Amândouă, împreună, sunt forme pure ale oricărei intuiţii sensibile, şi prin aceasta fac posibile judecăţi sintetice a *priori.* Dar aceste izvoare de cunoaştere *aprioriîşi* determină tocmai prin aceasta (că sunt numai condiţii ale sensibilităţii) limitele lor, anume că se referă numai la obiecte, întrucât sunt considerate ca fenomene, dar nu prezintă lucruri în sine. Numai fenomenele sunt domeniul valabilităţii lor, din care, dacă ieşim, nu mai are loc nici o folosire obiectivă a lor. Această realitate a spaţiului şi timpului lasă fireşte intactă certitudinea cunoaşterii prin experienţă; noi suntem tot atât de siguri de ea, fie că aceste forme sunt necesar inerente lucrurilor în sine sau numai intuiţiei noastre despre ele. Dimpotrivă, cei care afirmă realitatea absolută a spaţiului şi timpului, fie că o admit ca subzistentă, fie numai ca inerentă, trebuie să vină în contradicţie cu principiile experienţei însăşi. Căci hotărându-se pentru atitudinea dintâi (care de obicei este cea a partidei cercetătorilor matematicieni ai naturii), ei trebuie să admită două non-entitaţi eterne şi infinite, subsistente (spaţiul şi timpul), care nu

subsistă (fără ca să fie totuşi ceva real) doar pentru a cuprinde în ele însele tot realul. Dacă adoptă a doua partidă (aceea a câtorva cercetători metafizicieni ai naturii), şi spaţiul şi timpul au pentru ei valoare de raporturi ale fenomenelor (juxtapuse sau succesive) obţinute prin abstracţie din experienţă, deşi reprezentate confuz în această abstracţie; atunci ei trebuie să conteste doctrinelor matematice *apriori* valabilitatea lor cu privire la lucruri reale (de exemplu, în spaţiu) sau cel puţin certitudinea lor apodictică, fiindcă această certitudine nu se produce a *posteriori,* şi conceptele *apriori* de spaţiu şi timp nu sunt, după această părere, decât creaţii ale imaginaţiei, al căror izvor trebuie căutat de fapt în experienţă. Imaginaţia a făcut din raporturile abstrase din experienţă ceva care cuprinde, ce-i drept, generalul ei, dar care nu poate exista fără restricţiile impuse acelor creaţii de natură. Primii se aleg cu câştigul că deschid judecăţilor matematice domeniul fenomenelor. în schimb, ei se încurcă mult tocmai din cauza acestor condiţii, când intelectul vrea să iasă din acest domeniu. Cei din urmă câştigă, ce-i drept, cu privire la punctul ultim, anume că reprezentările de spaţiu şi timp nu li se pun în cale când vor să judece despre obiecte nu ca fenomene, ci numai în raport cu intelectul, dar ei nu pot nici să dea seama de posibilitatea cunoştinţelor matematice *apriori* (întrucât lor le lipseşte o intuiţie *apriori* adevărată şi obiectiv valabilă), nu pot nici să pună judecăţile dobândite prin experienţă în concordanţa necesară cu acele afirmaţii. în teoria noastră despre adevărata natură a acestor două forme originare ale sensibilităţii ambele dificultăţi sunt evitate.

Că, în sfârşit, Estetica transcendentală nu poate cuprinde mai mult decât aceste două elemente, anume spaţiul şi timpul, rezultă clar din faptul că toate celelalte concepte care aparţin sensibilităţii, chiar cel al mişcării, care reuneşte ambele elemente, presupun ceva empiric. Căci mişcarea presupune percepţia a ceva care se mişcă. în spaţiul considerat în sine nu este însă nimic mobil; mobilul trebuie să fie ceva care nu se găseşte *în spaţiu decât prin experienţă,* prin urmare un *datum* empiric. Tot astfel Estetica transcendentală nu poate număra conceptul schimbării printre datele ei *a priori,* căci timpul însuşi nu se schimbă, ci ceva care este în timp. Pentru aceasta este deci necesară perceperea unei existenţe oarecare şi a succesiunii determinărilor ei, prin urmare este necesară experienţa.

§8. OBSERVATE GENERALE ASUPRA ESTETICE TRANSCENDENTALE

I. Mai întâi e necesar să explicăm, cât se poate de clar, care este părerea noastră cu privire la structura fundamentală a cunoaşterii sensibile în genere, pentru a preveni orice interpretare greşită.

Am vrut deci să spunem că orice intuiţie a noastră nu este decât reprezentarea fenomenului; că lucrurile pe care le intuim nu sunt în ele însele aşa cum le intuim, nici raporturile lor nu sunt constituite în ele însele aşa cum ne apar nouă, şi că, dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai natura subiectivă a simţurilor în genere dispar orice proprietăţi, orice raporturi ale obiectelor în spaţiu şi timp, ba chiar spaţiul şi timpul însele, deoarece ca fenomene nu pot exista în sine, ci numai în noi. Care ar putea fi natura obiectelor în sine, şi făcând abstracţie de toată această receptivitate a sensibilităţii noastre, ne rămâne cu totul necunoscută. Noi nu cunoaştem decât modul, propriu nouă, de a le percepe, care nu aparţine necesar oricărei fiinţe, deşi aparţine fiecărui om. Noi avem a face numai cu acest mod. Spaţiul şi timpul sunt formele lui pure, iar senzaţia în genere este materia lui. Numai forma o putem cunoaşte a *priori,* adică anterior oricărei percepţii reale, şi de aceea ea se numeşte intuiţie pură; materia este însă, în cunoaşterea noastră, ceea ce face ca ea să se numească cunoaştere *a posteriori,* adică empirică. Formele sunt absolut şi necesar inerente sensibilităţii noastre, de orice fel ar putea fi senzaţiile noastre; acestea pot fi foarte diferite. Chiar dacă am putea ridica această intuiţie a noastră la cel mai înalt grad de claritate, prin aceasta noi nu ne-am apropia mai mult de natura obiectelor în sine. Căci nu am cunoaşte în orice caz în întregime decât modul nostru de intuiţie, adică sensibilitatea noastră, şi pe aceasta totdeauna numai în condiţiile de spaţiu şi de timp inerente originar subiectului; ceea ce ar putea fi obiectele în ele însele nu vom putea cunoaşte niciodată, nici chiar prin cea mai clară cunoaştere a fenomenului acestor obiecte, singura cunoaştere care ne este dată.

r--- A afirma, prin urmare, că întreaga noastră sensibilitate nu ar fi decât

reprezentarea confuză a lucrurilor, care conţine numai ceea ce le aparţine în sine, dar numai sub forma unei îngrămădiri de note şi reprezentări

^

Cifra romană 1 nu figurea/ă în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

parţiale pe care nu le distingem unele de altele cu conştiinţă, este o falsificare a conceptului de sensibilitate şi de fenomen, care face toată teoria lor inutilă şi vidă. Diferenţa dintre o reprezentare obscură şi una clară este pur logică şi nu se raportează la conţinut. Conceptul de *drept,* de care se serveşte bunul simţ, conţine, fără îndoială, tot ceea ce poate dezvolta din el cea mai subtilă speculaţie, numai ca în folosirea vulgară şi practică nu suntem conştienţi de asemenea reprezentări variate conţinute în această idee. De aceea, nu se poate spune că conceptul vulgar este sensibil şi că nu desemnează decât un simplu fenomen, căci dreptul nu poate fi obiect de percepţie, ci conceptul lui se afla în intelect şi reprezintă un mod de a fi (cel moral) al acţiunilor pe care le posedă în ele însele. Dimpotrivă, reprezentarea unui *corp* în intuiţie nu cuprinde absolut nimic care să poată aparţine unui obiect în el însuşi, ci cuprinde numai fenomenul a ceva şi modul cum suntem afectaţi de acest ceva; şi această receptivitate a capacităţii noastre de cunoaştere se numeşte sensibilitate şi rămâne totuşi distinctă, ca cerul de pământ, de cunoaşterea obiectului în el însuşi, chiar dacă am putea scruta fenomenul până în afund.

Filosofia lui L e i b n i z şi Wolff a indicat prin urmare tuturor cercetărilor asupra naturii şi originii cunoştinţelor noastre un punct de vedere cu totul fals, considerând diferenţa dintre sensibilitate şi intelectual ca pur logică, pe când ea este vădit transcendentală, şi nu priveşte numai forma clarităţii sau obscurităţii, ci originea şi conţinutul lor, astfel încât prin sensibilitate nu numai că noi cunoaştem confuz natura lucrurilor în sine, ci nu o cunoaştem deloc, şi că de îndată ce facem abstracţie de constituţia noastră subiectivă, obiectul reprezentat, cu însuşirile ce i le-a atribuit intuiţia sensibilă, nu se găseşte nicăieri, nici nu poate fi găsit, pentru că tocmai această constituţie subiectivă determină forma acestui obiect ca fenomen.

Noi distingem, de altfel, în fenomene ceea ce este esenţial inerent intuiţiei lor şi este valabil pentru orice simţ omenesc în genere de ceea ce îi aparţine numai accidental, întrucât e valabil nu cu privire la raportul sensibilităţii în genere, ci numai cu privire la o situaţie sau organizaţie a unui simţ sau a altuia. Şi astfel, numim cunoştinţa dintâi o cunoştinţă care reprezintă obiectul în sine, iar pe cea din urmă o cunoştinţă care reprezintă numai fenomenul lui. Dar această distincţie nu este decât empirică. Dacă ne oprim aici (cum se întâmplă de obicei) şi nu

considerăm, la rândul ei, acea intuiţie empirică (cum ar trebui să facem) ca simplu fenomen, aşa ca în ea să nu se găsească absolut nimic care ar privi vreun lucru oarecare în sine, atunci distincţia noastră transcendentală dispare şi noi credem că totuşi cunoaştem lucruri în sine. cu toate că pretutindeni (în lumea sensibilă), chiar prin cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei, nu avem a face decât cu fenomene. Astfel, vom numi curcubeul un simplu fenomen pe o ploaie cu soare, iar ploaia o vom numi lucru în sine, ceea ce este just, întrucât înţelegem conceptul de ploaie în sens fizic, ca ceva care în experienţa generală este determinat într-un fel şi nu în altul în intuiţie, oricare ar fi diversele poziţii faţă de simţuri. Dar dacă luăm acest ceva empiric în genere şi întrebăm, fără a ţine seama de acordul lui cu orice simţ omenesc, dacă el reprezintă şi un lucru în sine (nu stropii de ploaie, căci aceştia sunt deja, ca fenomene, obiecte empirice), atunci întrebarea despre raportarea reprezentării la obiect este transcendentală, şi nu numai aceşti stropi sunt simple fenomene, ci chiar forma lor rotundă, ba chiar spaţiul în care cad, nu sunt nimic în ele însele, ci simple modificări sau fundamente ale intuiţiei noastre sensibile, iar obiectul transcendental ne rămâne necunoscut.

A doua observaţie importantă asupra Esteticii noastre transcendentale este ca ea să dobândească oarecare trecere nu numai ca ipoteză plauzibilă, ci să fie atât de certă şi de indubitabilă cum se poate pretinde unei teorii menită să servească drept organon. Pentru a face această certitudine cu totul evidentă, să alegem un caz oarecare prin care să se poată arăta clar valabilitatea ei şi să poată servi pentru o mai mare claritate a celor expuse în §3.

Presupuneţi, prin urmare, că spaţiul şi timpul sunt în sine obiective şiicondiţii ale posibilităţirîucrurilor în ele însele; atunci se vădeşte că din amândouă decurg *apriori* judecăţi apodictice şi sintetice în mare număr, îndeosebi din conceptul de spaţiu, pe care, din această cauză, îl cercetăm aici de preferinţă ca exemplu. Cum judecăţile geometrice pot fi cunoscute sintetic *a priori* şi cu certitudine apodictică, eu întreb: de unde luaţi astfel de judecăţi şi pe ce se întemeiază intelectul nostru pentru a ajunge la astfel de adevăruri absolut necesare şi universal valabile? Nu există altă cale decât prin concepte sau prin intuiţii, care amândouă sunt date sau a *priori,* sau a *posteriori.* Cele din urmă, anume conceptele empirice, precum şi intuiţia empirică pe care se întemeiază, nu pot procura altă judecată sintetică decât una care este şi ea pur empirică,

adică o judecată de experienţă, prin urmare nu poate conţine niciodată necesitate şi universalitate absolută, care sunt totuşi caracteristica tuturor judecăţilor geometriei. în ce priveşte însă întâiul şi unicul mijloc, anume de a ajunge la astfel de cunoaşteri prin simple concepte sau prin intuiţii a *priori,* e clar că din simple concepte nu se poate dobândi nici o cunoştinţă sintetică, ci numai cunoştinţe analitice. Luaţi judecata: două linii drepte nu pot închide nici un spaţiu, prin urmare nu e posibilă nici o figură, şi încercaţi s-o derivaţi din conceptul de linii drepte şi numărul doi; sau luaţi şi judecata: cu trei linii drepte este posibilă o figură, şi încercaţi tot astfel s-o derivaţi numai din aceste concepte. Toată străduinţa voastră va fi zadarnică şi vă veţi vedea constrânşi să vă refugiaţi la intuiţie, cum şi face geometria totdeauna. Vă daţi deci un obiect în intuiţie; dar de ce specie este această intuiţie? Este ea o intuiţie pură *apriori* sau o intuiţie empirică? Dacă ar fi empirică, atunci niciodată nu ar putea rezulta din aceasta o judecată universal valabilă, şi cu atât mai puţin una apodictică, căci experienţa nu poate da niciodată aşa ceva. Va trebui deci să vă daţi obiectul vostru *a priori în* intuiţie şi să întemeiaţi pe acest obiect judecata voastră sintetică. Dacă nu s-ar găsi în voi o facultate de a intui *apriori,* dacă această condiţie subiectivă nu ar fi, în ce priveşte forma, totodată condiţia universală *apriori* sub care, numai, e posibil obiectul acestei intuiţii externe însăşi, dacă obiectul (triunghiul) ar fi ceva în sine, independent de raportul lui cu subiectul vostru, cum aţi putea oare spune că ceea ce este necesar în condiţiile voastre subiective pentru a construi un triunghi trebuie să aparţină necesar şi triunghiului în sine? La conceptele voastre (de trei linii) n-aţi putea adăuga nimic nou (figura), care trebuie să se găsească necesar în obiect, pentru că acesta e dat anterior cunoaşterii voastre şi nu prin ea. Dacă deci spaţiul (la fel ca şi timpul) n-ar fi o simplă formă a intuiţiei voastre, care conţine condiţii *apriori* numai sub care obiectele pot fi pentru voi lucruri externe, care, fără aceste condiţii subiective, nu sunt nimic în sine, voi n-aţi putea spune sintetic *a priori* absolut nimic asupra obiectelor externe. Este deci indubitabil cert, şi nu numai posibil sau chiar probabil, că spaţiul şi timpul, ca condiţii necesare ale întregii experienţe (externe şi interne), nu sunt decât condiţii subiective ale întregii noastre intuiţii, în raport cu care deci toate obiectele sunt simple fenomene şi nu lucruri date în sine în acest mod, căci despre fenomene se pot spune multe

a priori în ce priveşte forma lor, dar niciodată absolut nimic despre lucrul în sine care să poată servi ca fundament acestor fenomene.

II. Pentru confirmarea acestei teorii despre idealitatea atât a simţului extern precum şi acelui intern, prin urmare a tuturor obiectelor simţurilor, ca simple fenomene, poate servi mai ales observarea că tot ce aparţine intuiţiei în cunoaşterea noastră (deci exceptând sentimentele de plăcere şi de neplăcere şi voinţa, care nu sunt cunoaşteri) nu conţine decât simple raporturi ale locurilor în intuiţie (întindere), ale schimbării locurilor (mişcare) şi legi potrivit cărora este determinată această schimbare (forţe motrice). Ceea ce e însă prezent în loc, sau ceea ce, afară de schimbarea locurilor, acţionează în lucrurile însele nu e dat prin aceasta. Dar prin simple raporturi nu se cunoaşte totuşi un lucru în sine; se va judeca,prin urmare, că deoarece prin simţul extern nu ne sunt date decât simple reprezentări de raporturi, el nu poate conţine altceva în reprezentarea lui decât raportul unui obiect cu subiectul şi nu internul *(das Innere),* care aparţine obiectului în sine. Exact la fel stau lucrurile cu intuiţia internă. Nu numai că în ea reprezentările *simţurilor externe* reprezintă adevărata materie cu care ne ocupăm simţirea, ci timpul în care punem aceste reprezentări, care în experienţă preced însăşi conştiinţa despre ele, şi ca o condiţie formală, stă la baza modului cum le dispunem în simţire, cuprinde deja raporturi de succesiune şi simultaneitate şi raportul a ceea ce e simultan cu ceea ce e succesiv (al permanentului). Dar ceea ce, ca reprezentare, poate precede orice acţiune de a gândi ceva este intuiţia şi, dacă ea nu cuprinde decât raporturi, e forma intuiţiei, şi această intuiţie, fiindcă nu reprezintă decât în măsura în care ceva e pus în simţire, nu poate fi altceva decât modul cum simţirea este afectată de activitatea proprie, anume de această punere a reprezentării ei, prin urmare de ea însăşi, adică nu poate fi decât un simţ intern considerat în forma lui. Tot ce este reprezentat de un simţ este totdeauna, ca atare, fenomen; şi prin urmare sau n-ar trebui admis deloc un simţ intern, sau subiectul, care este obiectul acestui simţ intern, ar putea fi reprezentat de el numai ca fenomen, şi nu cum ar judeca despre sine însuşi, dacă intuiţia lui ar fi simplă spontaneitate, adică ar fi intelectuală. Toată dificultatea constă aici în a şti cum poate un subiect să se intuiască interior pe sine însuşi; dar această dificultate e comună

Paragrafele numerotate cu cifrele romane II, III, IV precum şi „Concluzia esteticii transcendentale" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

oricărei teorii. Conştiinţa de sine (apercepţia) este reprezentarea simplă a eului, şi dacă tot diversul în subiect ar fi dat *spontan* numai prin ea, atunci intuiţia internă ar fi intelectuală. în om, această conştiinţă reclamă o percepţie internă a diversului care este dat în subiect mai dinainte, şi modul cum acesta este dat în simţire fără spontaneitate trebuie să se numească, în virtutea acestei deosebiri, sensibilitate. Dacă facultatea de a fi conştient de sine urmează să sesizeze (să aprehendeze) ceea ce se află în simţire, trebuie ca aceasta să fie afectată, şi numai în acest mod poate produce o intuire de sine; dar această formă, existând prealabil în simţire, determină în reprezentarea timpului modul cum diversul se află reunit în simţire; căci ea se intuieşte pe sine nu cum s-ar reprezenta pe sine nemijlocit ca spontană, ci după modul cum este afectată din interior, prin urmare aşa cum îşi apare ei însăşi, nu aşa cum este.

III. Dacă spun: în spaţiu şi în timp intuiţia, atât a obiectelor externe, precum şi intuiţia de sine a simţirii, reprezintă fiecare obiectul său aşa cum afectează simţurile noastre, adică aşa cum apare, prin aceasta nu vreau să spun că aceste obiecte ar fi o simplă *aparenţă.* Căci în fenomen obiectele, ba chiar proprietăţile pe care le atribuim, sunt considerate totdeauna ca ceva dat real; numai că, întrucât această proprietate nu depinde decât de modul de intuire a subiectului în relaţia lui cu obiectul dat, acest obiect e distinct ca *fenomen* de ceea ce este ca obiect *în sine.* Astfel, eu nu spun că par numai a fi în afara mea corpurile sau că sufletul meu *pare* numai a fi dat în conştiinţa pe care o am despre mine, când afirm că şi calitatea spaţiului şi a timpului, pe care le pun ca o condiţie a existenţei lor şi potrivit căreia mi le reprezint, se găseşte în modul meu de intuire şi nu în aceste obiecte în sine. Ar fi propria mea vină dacă aş face o simplă aparenţă din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen*. Dar

---

* Predicatele fenomenului pot fi atribuite obiectului însuşi, în relaţia lui cu simţul nostru, de exemplu trandafirului, culoarea roşie sau mirosul; dar aparenţa nu poate fi atribuită niciodată obiectului ca predicai, tocmai din cauză că ea atribuie obiectului *în sine* ceea ce nu-i revine acestuia decât în relaţia lui cu simţurile sau, în genere, cu subiectul; de exemplu cele două torţe ce se atribuiau iniţial lui Saturn. Ceea ce nu se găseşte în obiectul în sine, dar se găseşte totdeauna în relaţia lui cu subiectul şi e inseparabil de reprezentarea pe care subiectul o are despre el, este fenomen; astfel, predicatele de spaţiu şi timp sunt atribuite cu drept obiectelor simţurilor ca atare, şi aici nu este aparenţă. Dimpotrivă, dacă îi atribui trandafirului /";; *sine* culoarea roşie, lui Saturn torţele sau tuturor obiectelor externe întinderea ;"/; *sine,* fără a considera o relaţie determinată a acestor obiecte cu subiectul şi fără a limita judecata mea la aceasta, atunci, numai, se naşte aparenţa.

aceasta nu se întâmplă cu principiul nostru despre idealitatea tuturor intuiţiilor sensibile; dimpotrivă, dacă li se atribuie acestor forme de reprezentare *realitate obiectivă,* nu se mai poate evita ca totul să fie transformat în simplă *aparenţă.* Căci dacă se consideră spaţiul şi timpul ca însuşiri care, pentru a fi posibile, ar trebui să se găsească în lucrurile în sine şi dacă se reflectează asupra absurdităţilor în care cădem în acest caz, admiţând două lucruri infinite, care nu sunt substanţe, nici ceva inerent real substanţelor, dar care totuşi trebuie să fie ceva existent, ba chiar condiţia necesară a existenţei tuturor lucrurilor, şi care ar subzista chiar când toate lucrurile existente ar fi suprimate, atunci desigur nu-i mai putem lua bunului Berkeley în nume de rău că a redus corpurile la simplă aparenţă; ba chiar propria noastră existenţă, care în acest fel ar fi făcută dependentă de realitatea subzistentă în sine a unei nonexistenţe, cum e timpul, ar fi transformată cu acesta în simplă aparenţă; o absurditate de care până acum nu s-a făcut încă nimeni vinovat.

IV. Teologia naturală, unde gândim un obiect care nu numai că nu poate fi pentru noi un obiect al intuiţiei, dar care nici lui însuşi nu-şi poate fi obiect al intuiţiei sensibile, se caută cu mare grijă să se elimine din toată intuiţia lui (căci intuiţie trebuie să fie toată cunoaşterea lui, şi nu *gândire,* aceasta prezentând totdeauna limite) condiţiile de timp şi spaţiu. Dar cu ce drept se poate proceda astfel, când ambele au fost făcute în prealabil forme ale lucrurilor în sine, şi anume astfel de forme care, ca condiţii *a priori* ale existenţei lucrurilor, ar subzista chiar dacă ar fi fost suprimate lucrurile însele; deoarece, ca condiţii ale întregii existenţe în genere, ele ar trebui să fie şi condiţiile existenţei lui Dumnezeu. Dacă nu vrem să facem din spaţiu şi timp forme obiective ale tuturor lucrurilor, nu ne rămâne altceva decât să le facem forme subiective ale modului nostru de intuire, atât extern cât şi intern. Acest mod se numeşte sensibil, pentru că *nu e originar,* adică un astfel de mod prin care este dată intuiţiei existenţa obiectului (şi care, cât putem judeca, nu poate aparţine decât fiinţei prime), ci pentru că este dependent de existenţa obiectului şi, prin urmare, este posibil numai prin aceea că este afectata de obiect capacitatea de reprezentare a subiectului.

Nu este nici necesar să limităm modul de intuiţie în spaţiu şi timp la sensibilitatea omului; se poate ca orice fiinţă gânditoare şi finită să concorde în aceasta în mod necesar cu omul (deşi nu putem afirma

hotărât acest lucru); totuşi,în ciuda acestei universalităţi, ea nu încetează a fi sensibilitate tocmai pentru că este derivată *(intuitus derivativus)* şi nu originară *(intuitus originarius),* prin urmare, nu este intuiţie intelectuală ca aceea care, din motivele tocmai menţionate, pare a aparţine numai fiinţei prime, dar niciodată unei fiinţe dependente atât cu privire la existenţa cât şi cu privire la intuiţia ei (care îşi determină existenţa în relaţie cu obiecte date). Totuşi, această observaţie din urmă trebuie considerată în teoria noastră estetică numai ca exemplificare şi nu ca argument.

CONCLUZIA ESTETICII TRANSCENDENTALE

Avem acum una din datele necesare pentru soluţionarea problemei generale a filosofici transcendentale: *cum sunt posibile judecăţile sintetice apriori?,* anume prin intuiţii pure *apriori,* spaţiul şi timpul. în aceste intuiţii, când în judecata a *priori*'vrem să ieşim din conceptul dat, găsim ceea ce nu poate fi descoperit *a priori* în concept, ci desigur în intuiţia care-i corespunde şi poate fi legat sintetic cu acest concept. Dar aceste judecăţi nu se întind, din aceasta cauză, niciodată mai departe de obiectele simţurilor şi nu pot fi valabile decât pentru obiecte ale experienţei posibile.

Partea a doua

LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere IDEEA UNEI LOGICI TRANSCENDENTALE

DESPRE LOGICĂ ÎN GENERE

Cunoaşterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simţirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaşte un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gândit* în relaţie cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simţirii). Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte nu pot da o cunoaştere. Ambele sunt sau pure, sau empirice. *Empirice,* când în ele e cuprinsă senzaţia (care presupune prezenţa reală a obiectului), iar *pure,* când în reprezentare nu este amestecată nici o senzaţie. Senzaţia poate fi numită materia cunoaşterii sensibile. Prin urmare, intuiţia pură conţine numai forma sub care ceva este intuit, iar conceptul pur, numai forma gândirii unui obiect în genere. Numai intuiţiile sau conceptele pure sunt posibile *apriori,* cele empirice nu sunt posibile decât *aposteriori.*

Dacă numim *sensibilitate receptivitatea* simţirii noastre de a primi reprezentări, întrucât este afectată într-un mod oarecare, atunci, dimpotrivă, trebuie să numim *intelect* capacitatea de a produce noi înşine reprezentări sau *spontaneitatea* cunoaşterii. Natura noastră este

de aşa fel, încât *intuiţia* nu poate fi niciodată altfel decât *sensibilă,* adică ea nu conţine decât modul cum suntem afectaţi de obiecte. Din contră, capacitatea de *a gândi* obiectul intuiţiei sensibile este *intelectul.* Nici una din aceste două proprietăţi nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei *(Gcdanken)* fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiţie), precum şi de a ne face intuiţiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăţi sau capacităţi nu-şi pot schimba funcţiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simţurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul ca ele se unesc poate izvorî cunoaştere. Dar din această cauză nu e îngăduit totuşi a amesteca contribuţia lor, ci avem puternice motive să le separăm şi să le distingem cu grijă una de alta. De aceea distingem ştiinţa regulilor sensibilităţii în genere, adică estetica, de ştiinţa regulilor intelectului în genere, adică logica.

Logica, la rândul ei, poate fi considerată, dintr-un îndoit punct de vedere, sau ca logică a folosirii generale a intelectului, sau ca logică a folosirii lui particulare. Cea dintâi cuprinde regulile absolut necesare ale gândirii, fără care nici o folosire a intelectului nu are loc, şi se raportează deci la acesta, făcând abstracţie de diversitatea obiectelor spre care poate fi el îndreptat. Logica folosirii particulare a intelectului cuprinde regulile pentru a gândi exact o anumită specie de obiecte. Pe cea dintâi o putem numi logică elementară, iar pe cea din urmă organon al cutărei sau cutărei ştiinţe. Cea din urmă se predă în şcoli cel mai mult ca propedeutică a ştiinţelor, deşi, după dezvoltarea raţiunii omeneşti, ea este ultima etapă la care se ajunge, când ştiinţa e de mult terminată şi nu are nevoie decât de un ultim efort pentru corectarea şi perfectarea ei. Căci trebuie să cunoaştem obiectele într-un grad destul de mare, dacă vrem să indicăm regulile după care poate fi constituită o ştiinţă despre ele.

Logica generală este sau logică pură, sau logică aplicată. în cea dintâi facem abstracţie de toate condiţiile empirice sub care se exercită intelectul nostru, de exemplu de influenţa simţurilor, de jocul imaginaţiei, de legile memoriei, de pulerea obişnuinţei, de înclinaţie etc, prin urmare şi de izvoarele prejudecăţilor, ba chiar în genere de toate cauzele din care provine sau pot fi presupuse că izvorăsc anumite cunoştinţe, fiindcă aceste cauze privesc numai intelectul în anumite

împrejurări ale aplicării lui şi pentru cunoaşterea cărora este necesară experienţa. O *Logică generală,* dar *pură,* se ocupa deci numai cu principii *a priori şi* este un *canon al intelectului şi* al raţiunii, dar numai cu privire la ceea ce-i formal în folosirea lor, oricare ar fi conţinutul (empiric sau transcendental). O *Logică generală se* numeşte, apoi, *aplicată* atunci când se ocupă cu regulile folosirii intelectului în condiţiile empirice subiective pe care ni le predă psihologia. Ea are deci principii empirice, deşi este în adevăr generală într-atât, întrucât se raportează la folosirea intelectului, fără a lua în considerare distincţiile dintre obiecte. Din această cauză ea nu este nici un canon al intelectului în genere, nici un organon al unor ştiinţe particulare, ci numai un *catharcticon* al intelectului comun.

Prin urmare, în logica generală partea care urmează să formeze doctrina pură a raţiunii trebuie separată cu totul de cea care constituie logica aplicată (deşi încă tot generală). Numai cea dintâi este propriu-zis ştiinţă, deşi scurtă şi aridă, şi aşa cum o cere expunerea metodică a unei teorii elementare a intelectului. In aceasta deci logicienii trebuie să aibă totdeauna în vedere două reguli:

1. Ca logică generală, ea face abstracţie de orice conţinut al
cunoaşterii intelectului şi al diversităţii obiectelor ei şi nu are a face decât
cu simpla formă a gândirii.

2. Ca logică pură, ea nu are principii empirice, prin urmare nu
scoate nimic (cum s-a crezut uneori) din psihologie, deci nu are nici o
influenţă asupra canonului intelectului. Ea este o doctrină demonstrată,
şi în ea totul trebuie să fie complet cert *apriori.*

Ceea ce numesc logică aplicată (contrar sensului comun al acestui cuvânt, după care ea ar urma să cuprindă anumite exerciţii pentru care logica pura dă regula) este o reprezentare a intelectului şi a regulilor folosirii lui necesare *in concreto,* adică el este supus condiţiilor contingente ale subiectului, care pot împiedica sau promova această folosire şi care toate nu sunt date decât empiric. Ea tratează despre atenţie, despre piedicile şi efectele ei, despre originea erorii, despre starea îndoielii, a scrupulului, a convingerii etc, şi în raport cu ea, logica generală şi pură este ceea ce este morala pură, care conţine numai legile morale necesare ale unei voinţe libere în genere, faţă de teoria propriu-zisă a virtuţilor, care consideră aceste legi în luptă cu

obstacolele sentimentelor, înclinaţiilor şi pasiunilor, cărora oamenii le sunt supuşi mai mult sau mai puţin şi care nu poate constitui niciodată o ştiinţă adevărată şi demonstrată, fiindcă ea are nevoie, ca şi logica aplicată, de principii empirice şi psihologice.

II

DESPRE LOGICA TRANSCENDENTALA

Logjca generală face abstracţie, aşa cum am arătat, de orice conţinut al cunoştinţei, adică de orice relaţie a ei cu un obiect, şi nu consideră decât forma logică în raportul cunoştinţelor între ele, adică forma gândirii în genere. Dar fiindcă există atât intuiţii pure cât şi empirice (cum demonstrează Estetica transcendentală), atunci ar putea exista desigur şi o diferenţă între gândirea pură şi empirică a obiectelor. în acest caz, ar exista o logică în care nu s-ar face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei; căci aceea care ar cuprinde numai regulile gândirii pure ale unui obiect ar exclude toate acele cunoştinţe al căror conţinut ar fi empiric. Ea s-ar ocupa şi cu originea cunoştinţelor noastre despre obiecte, întrucât această origine nu poate fi atribuită obiectelor; dimpotrivă, logica generală nu are nimic a face cu această origine a cunoştinţei, ci consideră reprezentările, fie că sunt originar a *priori* în noi înşine sau că sunt date numai empiric, după legile conform cărora intelectul le foloseşte, când gândeşte, în raportul lor unele faţă de altele; el nu tratează deci decât despre forma intelectului care poate fi procurată reprezentărilor, indiferent, de altfel, de unde ar putea proveni ele.

Şi aici fac o observaţie, care îşi extinde influenţa asupra tuturor consideraţiilor ce vor urma şi pe care nu trebuie s-o pierdem din vedere, anume că nu trebuie numită transcendentală (adică posibilitatea cunoaşterii sau folosirea ei a *priori)* orice cunoştinţă a *priori,* ci numai aceea prin care noi cunoaştem că şi cum anumite reprezentări (intuiţii sau concepte) sunt aplicate sau sunt posibile exclusiv *apriori.* De aceea, nici spaţiul, nici vreo determinare geometrică a *priori* a lui nu este o

reprezentare transcendentală, ci poate fi numită transcendentală numai cunoaşterea că aceste reprezentări nu sunt câtuşi de puţin de origine empirică, precum şi posibilitatea pe care o au ele totuşi de a se putea raporta *a priori]a* obiecte ale experienţei. Tot astfel, ar fi transcendentală şi folosirea spaţiului la obiecte în genere; dar dacă este restrânsă numai la obiecte ale simţurilor, ea se numeşte empirică. Deosebirea dintre transcendental şi empiric nu aparţine deci decât criticii cunoştinţelor şi nu priveşte raportul acestora cu obiectul lor.

în perspectiva că ar putea să existe eventual concepte capabile să se raporteze *apriori* la obiecte nu ca intuiţii pure sau sensibile, ci numai ca acţiuni ale gândirii pure, care sunt prin urmare concepte, dar nici de origine empirică, nici de origine estetică, ne formăm de mai înainte Ideea despre o ştiinţă a intelectului pur şi a cunoaşterii raţiunii, prin care noi gândim obiecte pe de-a întregul *a priori.* O astfel de ştiinţă care ar determina originea, sfera şi valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoaşteri ar trebui să se numească *logică transcendentală,* fiindcă are a face numai cu legile intelectului şi raţiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte *a priori,* şi nu, ca logica generală, la cunoştinţele raţiunii atât empirice cât şi pure, fără deosebire.

III

DESPRE ÎMPĂRŢIREA LOGICII GENERALE IN ANALITICĂ SI DIALECTICĂ

Vechea şi celebra întrebare prin care se pretindea a-i încolţi pe logicieni, încercându-se a-i obliga, sau de a se lăsa constrânşi să rămână într-o jalnică dialelă, sau de a trebui să-şi mărturisească ignoranţam, prin urmare vanitatea întregii lor arte, este aceasta: *Ce este adevărul?* Definiţia nominală a adevărului, anume că el este acordul cunoştinţei cu obiectul ei, este aici admisă şi presupusă; se cere însă a se şti care este criteriu] universal si cert al adevărului oricărei cunoştinţe.

E şi o mare şi necesară dovadă de înţelepciune sau de perspicacitate de a şti ce trebuie să întrebăm în mod raţional. Căci dacă întrebarea în sine e absurdă şi cere răspunsuri inutile, atunci ea are, pe lângă umilirea celui ce o pune, uneori şi dezavantajul de a-1 seduce pe ascultătorul ei imprudent la răspunsuri absurde, şi de a da astfel spectacolul ridicol că unul (cum spuneau cei vechi) mulge ţapul, iar altul îi ţine un ciur.

Dacă adevărul constă în acordul unei cunoştinţe cu obiectul ei, atunci, prin aceasta, acest obiect trebuie distins de altele; căci o cunoştinţă e falsă dacă nu concordă cu obiectul la care e raportată, deşi ea conţine ceva care ar putea fi valabil despre alte obiecte. Un criteriu universal al adevărului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoştinţele, fără deosebire de obiectele lor. Dar e clar că – deoarece se face abstracţie în el de orice conţinut al cunoştinţei (al relaţiei cu obiectul ei) şi adevărul priveşte tocmai acest conţinut – e cu totul imposibil şi absurd să se ceară un indiciu distinctiv al adevărului acestui conţinut al cunoştinţei şi că,prin urmare, e imposibil să se dea un criteriu suficient şi totodată universal al adevărului. Dat fiind că mai sus am numit conţinutul unei cunoştinţe materia ei, va trebui să spunem: nu se poate cere un criteriu universal despre adevărul cunoştinţei în ce priveşte materia ei, fiindcă este contradictoriu în sine.

Dar în ce priveşte cunoştinţa considerată numai după formă (cu înlăturarea oricărui conţinut), este tot atât de clar că o logică, întrucât tratează regulile universale şi necesare ale intelectului, trebuie sa expună în aceste reguli criteriile adevărului. Căci ceea ce le contrazice este fals, fiindcă intelectul ar contrazice regulile universale ale gândirii lui, prin urmare se contrazice pe sine însuşi. Aceste criterii privesc însă numai forma adevărului, adică a gândirii în genere, şi dacă sunt, ca atare, foarte juste, ele nu sunt suficiente. Căci o cunoştinţă poate să fie total conformă cu forma logică, adică să nu se contrazică pe sine însăşi, şi totuşi să fie în contradicţie cu obiectul. Astfel, criteriul pur logic al adevărului, adică acordul unei cunoştinţe cu legile universale şi formale ale intelectului şi raţiunii, este, ce-i drept, *conditio sine qua non,* prin urmare condiţia negativă a oricărui adevăr; dar logica nu poate merge mai departe: prin nici o piatră de încercare logica nu poate descoperi eroarea care nu atinge forma, ci conţinutul.

Logica generală descompune deci întreaga activitate formală a intelectului şi raţiunii în elementele ei şi le prezintă ca principii ale întregii aprecieri logice a cunoştinţei noastre. Această parte a logicii poate fi deci numită Analitică şi ea este tocmai prin aceasta piatra de încercare, cel puţin negativă, a adevărului, întrucât trebuie să examinăm şi să apreciem mai întâi toate cunoştinţele în ce priveşte forma lor, după aceste reguli, înainte de a le cerceta în ce priveşte conţinutul lor, pentru a stabili daca, în raport cu obiectul, cuprind adevăr pozitiv. Dar fiindcă simpla formă a cunoştinţei, oricât ar concorda cu legile logice, este încă departe de a constitui adevărul material (obiectiv) al cunoştinţei, nimeni nu poate cuteza să judece numai cu ajutorul logicii despre obiecte şi să afirme ceva, fără a fi întreprins în prealabil un studiu temeinic, în afara logicii, pentru a încerca apoi numai utilizarea şi legarea lor într-un întreg sistematic după legi logice, mai mult încă, pentru a le verifica pur şi simplu după ele. Totuşi, e ceva atât de seducător în posesiunea unei arte atât de înşelătoare de a da tuturor cunoştinţelor noastre forma intelectului, deşi cu privire la conţinutul lor poate fi încă foarte gol şi sărac, încât acea logică generală, care e numai un *canon* de judecare, a fost folosită oarecum ca un *organon* pentru a produce real cel puţin iluzia unor afirmaţii obiective, şi, prin urmare, prin aceasta s-a abuzat în realitate de ea. Logica generală, ca pretins organon, se numeşte *Dialectică.*

Oricât de diversă este semnificaţia denumirii unei ştiinţe sau arte de care s-au servit cei vechi, totuşi se poate conchide cu certitudine din folosirea ei reală că, pentru ei, ea n-a fost altceva decât *logica aparenţei:* arta sofistică de a da ignoranţei proprii, ba chiar şi iluziilor premeditate, aspectul adevărului, imitându-se metoda temeiniciei pe care o prescrie logica în genere şi folosindu-se de topica ei pentru justificarea oricărei aserţiuni goale. Se poate remarca, ca avertizare sigură şi utilă, că logica generală, *considerată ca organon,* este totdeauna o logică a aparenţei, adică e dialectică. Deoarece ea nu ne învaţă absolut nimic asupra conţinutului cunoştinţei, ci ne arată numai condiţiile formale ale acordului cu intelectul, condiţii care, de altfel, cu privire la obiecte, sunt total indiferente, cererea de a ne folosi de ea ca de un instrument (organon) pentru a extinde şi înmulţi cunoştinţele noastre, cel puţin după pretenţii, nu poate duce la nimic

decât la flecăreala de a afirma orice cu oarecare aparenţă, sau şi de a contesta după bunul plac.

O astfel de învăţătură nu este în nici un fel conformă cu demnitatea filosofiei. De aceea, această denumire a dialecticii a fost atribuită logicii mai degrabă ca o *Critică* a *aparenţei dialectice,* şi ca atare vrem să fie înţeleasă si aici.

IV

DESPRE ÎMPĂRŢIREA LOGICII TRANSCENDENTALE ÎN ANALITICĂ ŞI DIALECTICĂ TRANSCENDENTALĂ

într-o logică transcendentală izolăm intelectul (ca mai sus, în estetica transcendentală, sensibilitatea) şi relevăm din cunoaşterea noastră numai acea parte a gândirii care-şi are originea exclusiv în intelect. Dar folosirea acestei cunoştinţe pure se întemeiază pe condiţia ca în intuiţie să ne fie date obiecte la care să poată fi aplicate acele cunoştinţe. Căci, fără intuiţie, întregii noastre cunoştinţe îi lipsesc obiecte şi, în acest caz, ea rămâne cu totul goală. Deci partea logicii transcendentale care expune elementele cunoştinţei pure ale intelectului şi principiile, fără care nici un obiect nu poate fi gândit, este Analitica transcendentală şi totodată o logică a adevărului. Nici o cunoştinţă nu o poate contrazice fără să piardă în acelaşi timp orice conţinut, adică orice relaţie cu un obiect oarecare, prin urmare orice adevăr. Dar fiindcă este foarte ademenitor şi seducător să ne servim numai de aceste cunoştinţe intelectuale şi principii pure chiar dincolo de limitele experienţei, care, totuşi, exclusiv ea ne poate procura materia (obiecte) la care acele concepte pur intelectuale pot fi aplicate, intelectul cade în primejdia ca, prin sofisticării goale, să dea o utilizare materială principiilor exclusiv formale ale intelectului pur şi de a judeca, fără deosebire, despre unele obiecte, care totuşi nu ne sunt date, ba chiar poate că nu ne pot fi date în nici un fel. Deci, pentru că logica nu ar trebui să fie propriu-zis decât un

canon pentru a aprecia folosirea empirică, abuzăm de ea, dacă îi atribuim valoare de organon al unei folosiri universale şi nelimitate şi cutezăm numai cu intelectul pur să judecăm sintetic asupra obiectelor în genere, să afirmăm şi să decidem. Folosirea intelectului pur ar fi deci atunci dialectică. A doua parte a logicii transcendentale trebuie să fie deci o critică a acestei aparenţe dialectice şi se numeşte Dialectică transcendentală, nu ca o artă de a provoca dogmatic o astfel de aparenţă (o artă din nefericire foarte practicată a diverselor scamatorii metafizice), ci ca o critică a intelectului şi a raţiunii cu privire la folosirea ei hiperfizică, pentru a descoperi falsa aparenţă a pretenţiilor ei neîntemeiate şi pentru a reduce ambiţiile ei cu privire la invenţie şi extindere, pe care crede a le descoperi numai cu ajutorul principiilor transcendentale, la simpla pretenţie de a aprecia intelectul pur şi de a-1 preveni contra judecăţilor sofistice.

Diviziunea întâi

ANALITICA

TRANSCENDENTALĂ

Această analitică este descompunerea întregii noastre cunoştinţe a *priori* în elementele cunoştinţei pure intelectuale. Aici trebuie să se ţină seamă de punctele următoare: ca conceptele să fie pure şi nu empirice; 2) să nu aparţină intuiţiei şi sensibilităţii, ci gândirii şi intelectului; 3) să fie concepte elementare şi să se distingă bine de cele derivate sau de cele compuse din acestea; 4) tabelul lor să fie complet şi ele să îmbrăţişeze în întregime tot câmpul intelectului pur. Dar această completitudine a unei ştiinţe nu poate fi admisă cu certitudine pe baza calculului aproximativ al unui agregat efectuat prin simple tatonări; ea nu e posibilă decât cu ajutorul unei *Idei* a *întregului* cunoştinţei intelectuale a *priori* şi prin diviziunea precisă a conceptelor care o constituie, prin urmare numai *prin coordonarea lor într-un sistem.* Intelectul pur se separă cu totul nu numai de orice este empiric, ci şi de

orice sensibilitate. El este deci o unitate care subzistă prin ea însăşi, care îşi este suficientă sie însăşi şi care nu poate fi mărită prin adaosuri venite dinafară. Ansamblul cunoştinţei lui va constitui deci un sistem care trebuie cuprins şi determinat sub o singură Idee şi a cărui completitudine şi articulaţie poate oferi totodată o piatră de încercare pentru exactitatea şi autenticitatea tuturor elementelor cunoştinţei care se armonizează în el. Toată această parte a logicii transcendentale este alcătuită din două *cărţi,* din care una cuprinde *conceptele,* iar cealaltă *principiile* intelectului pur.

Cartea întâi

ANALITICA

CONCEPTELOR

înţeleg prin analitica ,conceptelor nu analiza lor sau obişnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conţinutul lor, şi de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea,* încă puţin încercată, a *facultăţii însăşi a intelectului,* pentru a examina posibilitatea conceptelor a *priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect, ca locul lor de naştere, şi fa analiza folosirea pură a intelectului în generejjcăci aceasta este problema specifică a unei filosofii transcendentale; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni şi primele lor predispoziţii în intelectul omenesc, în care ele stau ^pregătite, până ce, cu prilejul experienţei, se dezvoltă în sfârşit şi, eliberate de acelaşi intelect de condiţiile empirice care le sunt inerente, vor fi expuse în puritatea lor.

Capitolul întâi

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Când punem în funcţiune o facultate de cunoaştere, atunci, după diferitele împrejurările impun diverse concepte care fac să se cunoască această facultate şi care se pot aduna într-un studiu mai mult sau mai

puţin amănunţit, după ce observarea lor se va fi făcut mai multă vreme sau cu o mai mare perspicacitate. Momentul în care această cercetare va fi terminată nu se poate decide niciodată cu certitudine după acest procedeu aşa-zis mecanic. La fel, conceptele, pe care nu le descoperim decât ocazional, nu se prezintă într-o ordine şi unitate sistematică, ci sunt grupate ulterior numai după asemănări şi sunt dispuse, după mărimea conţinutului lor, începând de la cele mai simple până la cele mai compuse, în serii care nu sunt efectuate deloc sistematic, deşi într-un anumit fel metodic.

Filosofia transcendentală are avantajul, dar şi obligaţia de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută, pure şi neamestecate, şi prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina *apriori* locul lui şi tuturora împreună completitudinea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea întâi

DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN GENERE

Intelectul nu a fost definit mai sus decât negativ: o facultate de cunoaştere nesensibilă. Dar independent de sensibilitate, noi nu putem participa la nici o intuiţie. Prin urmare, intelectul nu este o facultate a intui ţiei.\ Dar, în afară de intuiţie, nu exigţăjuq alţjnod de a cunoaşte decât pjin^concepte^Prin urmare, cunoaşterea oricărui intelect, cel puţin al celui omenesc, este o cunoaştere prin concepte, nu intuitivă, ci discursivă. Toate intuiţiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecţiuni, iar conceptele pe funcţii. înţeleg însă prin funcţie unitatea acţiunii de a

ordona reprezentări diverse sub una comună. Conceptele se întemeiază ■\>^ deci pe spontaneitatea gândirii, aşa cum intuiţiile sensibile se întemeiază "Î-A-"' pe receptivitatea impresiilor. De aceste concepte intelectul nu se poate folosi altfel, decât să judece cu ajutorul lor. Cum nici o altă reprezentare decât intuiţia nu se raportează nemijlocit la obiect, un concept nu se va raporta niciodată direct la un obiect, ci la o altă reprezentare oarecare despre el (fie ea intuiţie sau chiar deja concept). Judecata este deci cunoaşterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acestuia. în orice judecată este un concept care e valabil pentru multe altele şi prin aceste multe altele cuprinde şi o reprezentare dată, care se raportează nemijlocit la obiect. Astfel, de exemplu, în judecata: *toate coqjurile sunt divizibile,* conceptul de divizibil se raportează la diferite alte concepte; dar, între acestea, el este raportat aici îndeosebi la conceptul de corp, iar acesta la anumite fenomene ce ni se prezintă. Astfel, aceste obiecte sunt reprezentate mijlocit prin conceptul divizibilităţii. Toate judecăţile sunt deci funcţii ale unităţii în reprezentările noastre, fiindcă în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuinţează, pentru cunoaşterea obiectului, una *superioară,* care o cuprinde în sine pe prima şi pe mai multe altele, astfel încât multe cunoştinţe posibile sunt reunite în una singură. Dar putem reduce la judecăţi toate actele intelectului, astfel încât *intelectulm* genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca.* Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gândi. Gândirea este cunoaşterea prin concepte. _ Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăţi posibile, la ^ V' o reprezentare oarecare despre un obiect *încă* nedeterminat. Astfel, J conceptul de corp înseamnă ceva, de exemplu metal, care poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că în el sunt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora se poate raporta la obiecte. El este deci predicatul unei judecăţi posibile: de exemplu, orice metal este un corp. Toate funcţiile intelectului pot fi deci găsite, dacă reuşim să expunem complet funcţiile unităţii în judecăţi. Ca acest lucru perfect foarte realizabil va arata secţiunea următoare.

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea a doua

§9.* DESPRE FUNCŢIA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN JUDECĂŢI

Dacă facem abstracţie de orice conţinut al unei judecăţi în genere şi nu considerăm decât simpla formă a intelectului, găsim că funcţia gândirii în judecată poate fi redusă la patru titluri, fiecare din ele cuprinzând trei momente. Ele pot fi reprezentate convenabil în următorul tabel:

1 *Cantitatea judecăţilor*	2 *Calitatea*	3 *Relaţia*	4 *Modalitate*
Universale	Afirmative	Categorice	Problematice
Particulare	Negative	Ipotetice	Asertorice
Singulare	Infinite	Disjuncte	Apodictice

Fiindcă această împărţire pare să se abată în unele puncte, deşi nu esenţiale, de la tehnica obişnuită a logicienilor, următoarele observaţii nu vor fi inutile împotriva unei neliniştitoare neînţelegeri.

1. Logicienii spun cu drept cuvânt că, dacă ţinem seama de folosirea judecăţilor în raţionamente, putem trata judecăţile singulare la fel ca pe cele universale. Din cauză că n-au nici o sferă, predicatul lor nu poate fi

---

Cifra acestui paragraf a fost adăugată în ediţia a Ii-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

raportat numai la ceva care este cuprins în conceptul de subiect, iar de la rest să fie exclus. El e valabil deci despre acel concept fără excepţie, ca şi când ar fi vorba de un concept universal valabil, care ar avea o sferă pentru al cărei întreg înţeles ar fi valabil predicatul. Dacă, dimpotrivă, comparăm o judecată singulară cu una universală, numai cu titlul de cunoaştere şi din punctul de vedere al cantităţii, atunci ea se raportează la aceasta ca unitatea la infinitate şi este deci în sine însăşi esenţial distinctă de ea. Prin urmare, dacă consider o judecată singulară *(judicium singulare),* nu numai cu privire la valabilitatea ei internă, ci şi ca cunoştinţă în genere, din punctul de vedere al cantităţii pe care o are în comparaţie cu alte cunoştinţe, ea este fără îndoială diferită de judecăţile universale *(judicia communia)* şi merită un loc special într-un tabel complet al momentelor gândirii în genere (deşi, desigur, nu în logica limitată numai la folosirea judecăţilor considerate în raporturile lor reciproce).

2. Tot astfel, într-o logică transcendentală trebuie să mai distingem *judecăţile infinite* de cele *afirmative,* deşi în logica generală cele dintâi sunt puse cu drept cuvânt la un loc cu cele din urmă şi nu constituie o subdiviziune specială. Logica generală face abstracţie de orice conţinut al predicatului (chiar dacă e negativ) şi consideră numai faptul, dacă el este atribuit subiectului sau îi este opus. Logica transcendentală însă consideră judecata şi după valoarea sau conţinutul acestei afirmaţii logice cu ajutorul unui predicat numai negativ şi cercetează avantajul pe care-1 procură această afirmaţie cu privire la întreaga cunoştinţă. Dacă aş fi spus despre suflet că nu este muritor, aş fi împiedicat printr-o judecată negativă cel puţin o eroare. Dar prin judecata: sufletul este nemuritor am afirmat de fapt, ce-i drept din punctul de vedere al formei logice, că am pus sufletul în sfera nelimitată a fiinţelor nemuritoare. Cum din toată sfera de fiinţe posibile ceea ce e muritor cuprinde o parte, iar ceea ce e nemuritor cealaltă parte, prin judecata mea nu am spus decât că sufletul este unul din mulţimea infinită de lucruri care rămân după ce am dat la o parte tot ce e muritor. Prin aceasta însă sfera infinită a întregului posibil este într-atât limitată, încât ceea ce e muritor e separat de ea şi sufletul este pus în restul spaţiului din cuprinsul ei. Dar acest spaţiu rămâne, după această excludere, încă tot infinit, şi multe părţi pot fi încă luate, fără ca prin aceasta conceptul de suflet să crească câtuşi de puţin şi să fie determinat afirmativ. Aceste judecăţi, infinite cu privire la

sfera logică, sunt deci în realitate numai limitative cu privire la conţinutul cunoştinţei în genere, şi ca atare ele trebuie omise din tabelul transcendental al tuturor momentelor gândirii în judecăţi, fiindcă funcţia pe care intelectul o exercită aici poate eventual să fie importantă în câmpul cunoştinţei lui pure *apriori.*

3. Toate raporturile gândirii în judecăţi sunt raporturi: a) ale predicatului faţă de subiect; b) ale principiului faţă de consecinţă; c) ale cunoaşterii divizate şi ale tuturor membrilor diviziunii între ei. în prima specie de judecăţi sunt considerate numai două concepte, în a doua, două judecăţi, în a treia, mai multe judecăţi în raportul lor reciproc. Judecata ipotetică: dacă există o dreptate perfectă, răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit, conţine propriu-zis raportul a două judecăţi: există o dreptate perfectă şi răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit. Rămâne nedecis dacă aceste două judecăţi sunt adevărate în sine. în această judecată nu e gândită decât consecinţa. în sfârşit, judecata disjunctivă cuprinde un raport între două sau mai multe judecăţi între ele, dar nu un raport de consecinţă, ci unul de opoziţie logică, întrucât sfera uneia exclude pe cea a celeilalte; dar ea cuprinde totodată un raport de comunitate, întrucât împreună ele umplu sfera cunoştinţei propriu-zise; această judecată implică deci un raport între părţile sferei unei cunoştinţe, fiindcă sfera fiecărei părţi este complementară sferei celeilalte în raport cu ansamblu] cunoştinţei divizate; dacă spun, de exemplu, lumea există fie printr-o întâmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă, fiecare din aceste judecăţi ocupă o parte din sfera cunoştinţei posibile despre existenţa unei lumi în genere, iar toate împreună întreaga sferă. A exclude cunoştinţa din una din aceste sfere înseamnă a o pune în una din celelalte, şi, dimpotrivă, a o pune într-o sferă înseamnă a o exclude din celelalte. într-o judecată disjunctivă există deci o anumită comunitate a cunoştinţelor, care constă în faptul că ele se exclud reciproc unele pe altele, totuşi determină prin aceasta *în întreg (im Ganzcn)*

cunoştinţa adevărată prin faptul că, luate împreună, ele constituie
întregul conţinut al unei cunoştinţe unice date. Numai aceasta găsesc
necesar să remarc aici cu privire la cele ce vor urma.

4. Modalitatea judecăţilor este o funcţie a lor cu totul specială, care
are caracterul distinctiv că nu contribuie cu nimic la conţinutul judecăţii
(căci în afară de cantitate, calitate şi relaţie nu mai este nimic care să

formeze conţinutul unei judecăţi), ci priveşte numai valoarea copulei în raport cu gândirea în genere. Judecăţile *problematice* sunt acelea în care afirmarea sau negarea se admite ca numai *posibilă* (arbitrară); *asertorice* – în care ele sunt considerate ca *reale* (adevărate); *apodictice* – în care sunt privite ca *necesare*.* Astfel cele două judecăţi, al căror raport constituie judecata ipotetică *(antecedens* şi *consequens)* şi în a căror acţiune reciprocă constă judecata disjunctivă (membri ai diviziunii), nu sunt ambele decât problematice. în exemplul de mai sus: există o dreptate perfectă, judecata nu e pronunţată asertoric, ci e gândită numai ca o judecată arbitrară, pe care e posibil ca cineva s-o accepte, şi numai consecinţa este asertorică. De aceea, astfel de judecăţi pot fi şi vădit false, şi totuşi, luate ca problematice, să fie condiţii ale cunoaşterii adevărului. Astfel judecata: *lumea existăprintr-o întâmplare oarbă* are în judecata disjunctivă o semnificaţie numai problematică, anume că cineva ar putea să accepte această judecată eventual pentru o clipă, şi serveşte totuşi (ca indicaţie a drumului greşit în numărul tuturor drumurilor care pot fi urmate) spre a găsi pe cea adevărată. Judecata problematică este deci aceea care nu exprimă decât posibilitatea logică (care nu e obiectivă), adică o alegere liberă de a admite valabilitatea unei astfel de judecăţi, o simplă admitere arbitrară a ei în intelect. Judecata asertorică exprimă realitatea sau adevărul logic; astfel, într-un raţionament ipotetic antecedentul este în majoră problematic, în minoră asertoric, şi arată că judecata este legată cu intelectul potrivit legilor acestuia. Judecata apodictică gândeşte pe cea asertorică determinată de aceste legi ale intelectului însuşi şi prin urmare ca afirmând *apriori;* ea exprimă astfel o necesitate logică. Fiindcă aici totul se încorporează gradat intelectului, aşa încât noi judecăm mai întâi ceva în mod problematic, apoi admitem acest ceva ca adevărat şi în mod asertoric, în sfârşit, afirmăm că e legat inseparabil cu intelectul, cu alte cuvinte ca necesar şi apodictic, putem numi aceste trei funcţii ale modalităţii şi tot atâtea momente ale gândirii în genere.

Ca şi când gândirea, în primul *caz,* ar ti o funcţie a *intelectului,* în al doilea, a *judecăţii,* în al treilea, a *raţiunii.* O observare care va fi clarificată abia în cele ce urmează.

DESPRE FERUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea a treia

§10.* DESPRE CONCEPTELE PURE ALE INTELECTULUI SAU CATEGORII

Aşa cum s-a spus de mai multe ori, logica generală face abstracţie de întregul conţinut al cunoştinţei şi aşteaptă sa i se dea de altundeva, fie de oriunde, reprezentări, pentru a le transforma mai întâi în concepte, ceea ce se face analitic. Dimpotrivă, Logica transcendentală are în faţa ei un divers al sensibilităţii *a priori* pe care i-1 oferă Estetica transcendentală, pentru a da conceptelor pure ale intelectului o materie, fără care ele ar fi lipsite de orice conţinut, ar fi deci absolut goale. Spaţiul şi timpul conţin un divers al intuiţiei pure *a priori,* dar aparţin totuşi condiţiilor receptivităţii simţirii noastre, condiţii care numai ele îi permit să primească reprezentări despre obiecte şi care, prin urmare, trebuie să afecteze totdeauna şi conceptul lor. Dar spontaneitatea gândirii noastre reclamă ca acest divers să fie mai întâi, într-un anumit mod, parcurs, acceptat şi legat,pentru a face din el o cunoştinţă. Numesc această acţiune sinteză.

Dar prin *sinteză* înţeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvânt, acţiunea de a adăuga unele la altele diverse reprezentări şi de a concepe diversitatea lor într-o cunoştinţă. O astfel de sinteză este *pură* dacă diversul nu e dat empiric, ci a *priori* (ca cel care este dat în spaţiu şi timp). Anterior oricărei analize a reprezentărilor noastre, acestea trebuie să fie mai întâi date, şi, *în ce priveşte conţinutul,* nici un concept nu se poate naşte analitic. Dar sinteza unui divers"(dat empiric sau *apriori)* produce mai întâi o cunoştinţă care, ce-i drept, poate fi la început încă grosolană şi confuză, deci are nevoie de analiză; sinteza este totuşi aceea care adună propriu-zis elementele în cunoştinţe şi le reuneşte într-un conţinut anumit; ea este deci primul lucru căruia trebuie să-i acordăm atenţie, când vrem sa judecăm despre originea primă a cunoaşterii noastre.

Sinteza în genere este, cum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginaţiei, al unei funcţii oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată şi niciunde o cunoaştere, dar de care numai

---

Cifra acestui paragraf a fost adăugată în ediţia a Ii-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

rareori suntem conştienţi. Dar a aduce această sinteză *la concepte este o* funcţie care aparţine intelectului şi prin care el ne procură mai întâi cunoştinţă în înţelesul propriu al acestui cuvânt.

Sinteza pură, *reprezentată în mod general,* dă conceptul pur al intelectului. Prin această sinteză înţeleg însă pe aceea care se întemeiază pe un principiu al unităţii sintetice *a priori:* astfel, numărarea noastră (aceasta se observă îndeosebi când e vorba de numere mai mari) este o *sinteză* care se efectuează *după concepte,* fiindcă are loc după un principiu comun al unităţii (de exemplu, al decadei). Sub acest concept, unitatea în sinteza diversului devine deci necesară.

Diverse reprezentări sunt reduse analitic *la* un concept (problemă despre care tratează logica generală). Dar logica transcendentală ne învaţă nu cum să reducem reprezentările la concepte, ci *sinteza pură a.* reprezentărilor. Primul lucru care trebuie să ne fie dat pentru ca o cunoaştere *apriori* a tuturor obiectelor să devină posibilă este *diversul* intuiţiei pure; al doilea este *sinteza* acestui divers prin imaginaţie, dar ea nu dă încă nici o cunoştinţă. Conceptele care dau acestei sinteze pure *unitate* şi constau numai în reprezentarea acestei unităţi sintetice necesare adaugă al treilea lucru la cunoaşterea unui obiect care se prezintă; ele se întemeiază pe intelect.

Aceeaşi funcţie care dă diferitelor reprezentări unitate *într-o judecată* conferă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiţie,* unitate care, în general vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unităţii analitice, forma logică a unei judecăţi, introduce cu ajutorul unităţii sintetice a diversului care se găseşte în intuiţia în genere şi în reprezentările lui un conţinut transcendental; de aceea ele se numesc concepte pure ale intelectului, care se raportează a *priori* la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală.

In felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a *priori* la obiecte ale intuiţiei în genere câte funcţii logice existau în toate judecăţile posibile în tabelul precedent: căci funcţiile amintite epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii,* întrucât intenţia noastră este la origini identică în totul cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează foarte mult de ea.

Tabelul categoriilor

ALE CANTITĂŢII:	ALE CALITĂŢII:
Unitate	*Realitate*
Pluralitate	*Negaţie*
Totalitate	*Limitatie*

ALE RELAŢIEI:
Ale Inerentei şi Subzistenţei (substantia et accidens) Ale Cauzalităţii şi Dependenţei (cauză şi efect,) *Ale Comunităţii* (acţiune reciprocă între activ şi pasiv)

ALE MODALITĂŢII:
Posibilitate – Imposibilitate *Existenţă* – Nonexistenţă *Necesitate* – Contingenţă

Aceasta este deci lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde *a priori în* sine şi în temeiul cărora numai el este un intelect pur, pentru că numai cu ajutorul lor el poate înţelege ceva în diversul intuiţiei, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume din facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), şi nu s-a născut rapsodic dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducţie, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte şi nu altele aparţin intelectului pur. A fost un plan demn de un bărbat perspicace ca A r i s t o t e l acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. Dar fiindcă nu avea nici un principiu, el le-a adunat în grabă, aşa cum i se prezentau, şi a adunat mai întâi zece din ele, pe care le-a numit *categorii* (predicamente). Pe urmă, a crezut să mai fi găsit alte cinci, pe care le-a adăugat la celelalte sub numele de postpredicamente. Totuşi, tabelul lui nu a rămas mai puţin incomplet. în afară de aceasta, se mai găsesc printre ele şi câteva moduri ale sensibilităţii pure *(quando, ubi, situs,* de asemenea, *prius, simul)* şi unul empiric *(motus),* care nu aparţin câtuşi de puţin acestui registru genealogic al intelectului; sau sunt enumerate în el şi

conceptele derivate printre conceptele originare *(actio,passio),* iar unele dintre acestea din urmă lipsesc cu totul.

În legătură cu acestea din urmă, trebuie să mai notăm: categoriile, ca adevăratele *concepte originare* ale intelectului pur, îşi au şi *conceptele lor derivate* tot atât de pure, care nu pot fi câtuşi de puţin omise într-un sistem complet de filosofie transcendentală, dar eu pot fi mulţumit cu simpla lor menţionare într-o încercare pur critică.

Fie-mi îngăduit să numesc aceste concepte pure, dar derivate ale intelectului *predicabilii* intelectului pur (în opoziţie cu predicamentele). Dacă avem conceptele originare şi primitive, se pot adăuga uşor cele derivate şi subalterne, şi arborele genealogic al intelectului pur se poate zugrăvi complet. Cum eu am a face aici nu cu executarea integrală a sistemului, ci numai cu principiile necesare unui sistem, îmi rezerv completarea pentru o altă lucrare. Dar putem atinge destul de uşor acest scop, dacă luăm tratatele ontologice şi subordonăm, de exemplu, categoriei cauzalităţii predicabilii forţei, acţiunii, pasiunii; categoriei comunităţii – pe cei ai prezenţei, rezistenţei; predicamentelor modalităţii – predicabilii naşterii, morţii, schimbării etc. Categoriile combinate cu *modurile (modis)* sensibilităţii pure sau chiar între ele dau un mare număr de concepte derivate *apriori;* a le nota şi expune, pe cât posibil integral, ar fi o muncă utilă şi nu neplăcută, dar de care ne putem dispensa aici.

Mă dispensez înadins de a da definiţiile acestor categorii în acest tratat, deşi sunt în posesia lor. Voi analiza, în cele ce urmează, aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez. într-un sistem al raţiunii pure, ele mi-ar putea fi cerute cu tot dreptul; dar aici ele ar distrage atenţia de la problema principală a cercetării, provocând îndoieli şi obiecţii pe care le putem foarte bine amâna pentru altă ocazie, fără a dăuna cu ceva scopului esenţial. Din puţinul pe care l-am spus în această privinţă, rezultă totuşi clar că un vocabular complet, cu toate explicaţiile necesare, nu numai că este posibil, dar este şi uşor de făcut. Acum rubricile există; e nevoie numai să le umplem, şi o topică sistematică, cum e cea de faţă, nu îngăduie să greşim locul care se cuvine fiecărui concept, şi totodată să remarcăm uşor locul rămas încă gol.

§11*

Asupra acestui tabel al categoriilor se pot face observaţii interesante, care eventual ar putea avea consecinţe considerabile cu privire la forma ştiinţifică a tuturor cunoştinţelor raţionale. Căci faptul că în partea teoretică a filosofiei acest tabel este foarte util, ba chiar indispensabil spre a schiţa complet *planul pentru ansamblul unei ştiinţe,* întrucât se întemeiază pe concepte *apriori,* şi spre a o *diviza* matematic, *după principii determinate,* rezultă de la sine din aceea că amintitul tabel conţine complet toate conceptele elementare ale intelectului, ba chiar forma unui sistem al lor în intelectul omenesc, prin urmare că dă direcţia, ba chiar ordinea tuturor *momentelor* unei plănuite ştiinţe speculative, cum am dat o probă despre aceasta în alta parte**. Iată deci câteva din aceste observaţii.

Cea dintâi este: că acest tabel, care cuprinde patru clase de concepte ale intelectului, poate fi divizat, în primul rând, în două secţiuni, dintre care cea dintâi este îndreptată spre obiecte ale intuiţiei (atât pure cât şi empirice), iar cea de-a doua, spre existenţa acestor obiecte (fie în raportul unora faţă de altele, fie în raport cu intelectul).

Aş numi prima clasă clasa categoriilor *matematice,* pe cea de-a doua, clasa categoriilor *dinamice.* Prima clasă nu are, precum se vede, corelate; acestea se găsesc numai în clasa a doua. Această diferenţă trebuie să-şi aibă totuşi fundamentul în natura intelectului.

Observaţia a doua. Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă, de asemenea, de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea *apriori* prin concepte trebuie să fie o dihotomie. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi.

Astfel, *totalitatea* nu este altceva decât pluralitatea considerată ca unitate; *limitaţia* – altceva decât realitatea unită cu negaţia; *comunitatea* nu este decât *cauzalitatea* unei substanţe determinată de o alta, pe care o determină la rândul ei; în sfârşit, *necesitatea* nu este altceva decât existenţa care este dată prin posibilitatea însăşi. Dar să nu ne gândim cumva că din această cauză categoria a treia ar fi un simplu concept

---

Secţiunile § 11 şi § 12 nu figurează în ediţia I a *Critica raţiunii pure* (Nota redacţiei). ** *Primele principii metafizice ale fizicii.* (Titlul original al lucrării este: *Metaphysische Anfangsgrunde derNaturwissenschaft* (Nota redacţiei).]

derivat şi nu un concept originar al intelectului pur. Căci unirea celei dintâi cu cea de-a doua, pentru a produce conceptul al treilea, reclamă un act special al intelectului, care nu e identic cu acela pe care-l efectuăm la conceptul întâi şi al doilea. Astfel, conceptul unui *număr* (care aparţine categoriei totalităţii) nu este totdeauna posibil acolo unde există conceptele de mulţime şi de unitate (de exemplu, în reprezentarea infinitului); sau din aceea că leg conceptul de *cauză* cu cel de *substanţă* încă nu pot înţelege îndată *influenţa,* cum adică o substanţă ar putea deveni cauză a ceva în altă substanţă. De aici rezultă că pentru aceasta e nevoie de un act particular al intelectului; la fel cu toate celelalte.

Observaţia a treia. La o singură categorie, anume la cea a *comunităţii,* care se află sub titlul al treilea, concordanţa cu forma unei judecăţi disjunctive, care-i corespunde în tabelul funcţiilor logice, nu este atât de evidentă ca la celelalte.

Pentru a ne asigura de această concordanţă trebuie să remarcăm că în toate judecăţile disjunctive sfera (ansamblul a tot ce este cuprins în ea) este reprezentată ca un întreg divizat în părţi (conceptele subordonate), şi fiindcă una din aceste părţi nu poate fi cuprinsă în cealaltă, ele sunt gândite ca fiind *coordonate* între ele, nu *subordonate,* astfel că se determină între ele nu *într-un singur sens,* ca într-o serie, ci *reciproc,* ca într-un *agregat* (când un membru al diviziunii este pus, toate celelalte sunt excluse, şi invers).

Când o asemenea legătură este gândită *într-un ansamblu al lucrurilor,* atunci unul din aceste lucruri nu este *subordonat* ca efect unui alt lucru, care ar fi cauză a existenţei lui, ci ele sunt în acelaşi timp şi reciproc *coordonate* drept cauze care se determină unele pe altele (de exemplu, într-un corp, ale cărui părţi se atrag şi se şi resping reciproc). Avem aici un cu totul alt mod de legătură decât cel care se întâlneşte în simplul raport de la cauză la efect (de la principiu la consecinţă), în care consecinţa nu determină, la rândul ei, reciproc principiul şi de aceea nu constituie un întreg cu acesta (ca creatorul lumii cu lumea). Acelaşi procedeu pe care-l urmează intelectul, când îşi reprezintă sfera unui concept divizat, îl observă şi când gândeşte un obiect ca divizibil; şi astfel, aşa precum, în primul caz, membrii diviziunii se exclud unul pe altul şi sunt totuşi uniţi într-o sferă, tot astfel, în cazul al doilea, el îşi reprezintă părţile ca fiind fiecare (ca substanţe) o existenţă independentă de aceea a celorlalte si totuşi ca unită într-un tot.

Dar în filosofia transcendentală a celor vechi se mai găseşte un capitol care cuprinde conceptele pure ale intelectului, care fără a fi numărate printre categorii, totuşi, după ei, trebuiau să fie valabile ca concepte a *priori* despre obiecte; dar în acest caz ele ar înmulţi numărul categoriilor, ceea ce nu se poate. Aceste concepte sunt exprimate de judecata atât de celebră la scolastici: *quodlibet ens est unum, venim, bonurn.* Deşi folosirea acestui principiu cu privire la consecinţe (care dădeau judecăţi exclusiv tautologice) a dus la consecinţe mizerabile, astfel că şi în timpurile modeme se obişnuieşte a-1 admite în metafizică aproape numai din bună-cuviinţă, totuşi o idee care s-a menţinut atâta vreme, oricât de vidă ar părea că este, merită totdeauna o cercetare a originii ei şi justifică presupunerea că îşi are principiul într-o regulă oarecare a intelectului, principiu care, cum se întâmplă adesea, a fost greşit interpretat. Aceste pretinse predicate transcendentale ale *lucrurilor* nu sunt altceva decât exigenţe logice şi criterii ale oricărei *cunoaşteri* a *lucrurilor în* genere şi pun la baza ei categoriile cantităţii, anume ale *unităţii,pluralităţii* şi *totalităţii.* Numai că aceste categorii, care trebuiau să fie considerate propriu-zis ca material, ca aparţinând posibilităţii lucrurilor însele, erau în realitate folosite de cei vechi în înţeles formal, ca aparţinând exigenţei logice cu privire la orice cunoştinţă, făcând imprudent din aceste criterii ale gândirii însuşiri ale lucrurilor în ele însele. în orice cunoaştere a unui obiect se găseşte *unitatea* conceptului, pe care o putem numi *unitate calitativă,* întrucât prin aceasta nu e gândită decât unitatea ansamblului diversului cunoştinţelor, cam cum este unitatea temei într-o dramă, cuvântare, fabulă. în al doilea rând, *adevărul* cu privire la consecinţe. Cu cât se pot trage mai multe consecinţe adevărate dintr-un concept dat, cu atât există mai multe indicii ale realităţii lui obiective. Aceasta ar putea fi numită *pluralitatea calitativă a.* criteriilor care aparţin unui concept ca unui principiu comun şi care nu sunt gândite în el ca o mărime. In sfârşit, în al treilea rând,*perfecţiunea,* care constă în faptul că, la rândul ei, această pluralitate este redusă, întreagă, la unitatea conceptului şi concordă în totul şi exclusiv cu aceasta: e ceea ce putem numi *integralitate calitativă* (totalitate). De unde se vede clar că aceste criterii logice ale posibilităţii cunoaşterii în genere nu

transformă aici cele trei categorii ale cantităţii, în care unitatea în producerea cuantumului trebuie admisă ca în general omogenă, spre a lega şi elemente *eterogene* ale cunoştinţei într-o conştiinţă cu ajutorul calităţii unei cunoştinţe luată ca principiu. Astfel, criteriul posibilităţii unui concept (nu al obiectului ei) este definiţia în care *unitatea* conceptului, *adevărul a* tot ce poate fi derivat imediat din el, în sfârşit *totalitatea* a ceea ce a fost scos din el, constituie ceea ce-i necesar pentru producerea întregului concept; astfel, şi *criteriul unei ipoteze* constă în inteligibilitatea *principiului explicativ* admis sau în *unitatea* lui (fără ipoteză auxiliară), în *adevărul* (concordanţa dintre el însuşi şi experienţă) consecinţelor ce trebuie derivate din el, şi, în sfârşit, în *integralitatea* principiului explicativ în raport cu aceste consecinţe, care nu se raportează la nimic mai mult sau mai puţin decât a fost admis în ipoteză, dar care reproduc analitic a *posteriori* ceea ce fusese gândit sintetic *a priori şi* concordă întru aceasta. Astfel, cu conceptele de unitate, adevăr şi perfecţiune, tabelul transcendental al categoriilor nu se completează câtuşi de puţin, ca şi când ar fi deficient, ci numai întrucât raportul acestor concepte faţă de obiecte este dat cu totul la o parte, folosirea lor este supusă regulilor logice generale ale acordului cunoştinţei cu ea însăşi.

ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

[1]

Capitolul al doilea

DESPRE DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea întâi

§13.* DESPRE PRINCIPIILE UNEI DEDUCŢII TRANSCENDENTALE ÎN GENERE

Când vorbesc despre drepturi şi uzurpări, jurisconsulţii disting, într-un litigiu, chestiunea de drept *(quidjuris)* de chestiunea de fapt *(quid facti)* şi, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenţiei,

---

[1] Cifra corespunzătoare acestei secţiuni a fost adăugată în ediţia a Ii-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

deducţia. Noi ne servim de o mulţime de concepte empirice, fără a fi contrazişi de nimeni, şi ne credem îndreptăţiţi, chiar şi fără deducţie, să le atribuim un sens şi o semnificaţie imaginară, fiindcă avem totdeauna la îndemână experienţa pentru a demonstra realitatea lor obiectivă. Există însă şi concepte uzurpate, ca *fericirea, soarta,* care circulă, ce-i drept, cu indulgenţă aproape generală, dar care totuşi pun uneori problema: *quidjurisl* Deducţia lor duce la mare încurcătură, întrucât nu se poate invoca nici un principiu juridic precis, nici din experienţă, nici din raţiune, care să-i justifice clar folosirea.

Dar printre diversele concepte care constituie ţesătura foarte complicată a cunoaşterii omeneşti, există unele care sunt menite folosirii pure a *priori* (cu totul independent de orice experienţă) şi a căror justificare are totdeauna nevoie de o deducţie; fiindcă pentru justificarea unei astfel de folosiri dovezile din experienţă nu sunt suficiente, totuşi trebuie să ştim cum se pot raporta aceste concepte la obiecte, pe care nu le iau din nici o experienţă. Eu numesc, prin urmare,\ explicaţia modului cum concepte se pot raporta *ji priori* la o_biecţe_ *deducţia* lor ^ *transcendentăîă~şTo~ăisGng^^.ducţiaempirică,*care aratămoduf cum un concept a fost dobândit prin experienţă şi prin reflecţie asupra ei, şi care, prin urmare, nu priveşte legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lu_Lj "----~---"" ' '

Avem acum două feluri de concepte cu totul distincte, care totuşi au comun faptul că amândouă se raportează totala *priori* la obiecte, anume conceptele de spaţiu şi timp ca forme ale sensibilităţii şi categoriile ca concepte ale intelectului. A voi să încercăm o deducţie empirică a loFarTTo muncă cu totul zadarnică, deoarece caracteristica naturii lor constă tocmai în faptul că ele se raportează la obiectelejor, fărăjăjumprumutat ceva din experienţă perrtnrreprezentareajor. Dacă deci o deducţieTTacestor concepte este necesară, ea va trebui să fie totdeauna transcendentală.

Totuşi, acestor concepte, ca oricărei cunoaşteri, li se poate căuta, dacă nu principiul posibilităţii log, cel puţin cauzele ocazjonaie_ale„ producerii lor în experienţă. Impresiile simţurilor oferă primul prilej de a desfăşura toată facultatea de cunoaştere cu privire la ele şi de a realiza experienţa, care conţine două elemente foarte diferite, anume b *materie* ^ gentru cunoas.tei£.a_-diiLsimturi şi o anumită *formă* de a o_ordona din izvorul intern al intuirii şi gândirii pure şi care sunt puse mai întâi în

funcţie şi produc concepte cu prilejul impresiilor. O astfel de investigare a primelor străduinţe ale facultăţii noastre de cunoaştere, pentru a ne ridica ţdela percepţii particulare la concepte generale, prezintă fără îndoiala o mare utilitate, şi o datorăm renumitului L o c k e, care cel dintâi i-a deschis calea. Numai căfo *deducţie* a conceptelor pure *apriori* nu poate fi realizată niciodată în chipul acesta, căci ea nu se găseşte în nici un caz pe această cale, fiindcă, în ce priveşte folosirea lor viitoare, care trebuie să fie cu totul independentă de experienţă, ele trebuie să prezinte un certificat de naştere cu totul altul decât este cel al originii din experienţă. Voi numi deci această încercare de derivare| fiziologică •care nu poate fi numită nicidecum propriu-zis deducţie, fiindcă priveşte o *quaestio* /acritexplicare a *posesiunii* unei cunoştinţe pure .(Este evident, prin urmare, că nu poate^ejcişţajiesp_re_aceşte concepte decât o deducţie transcendentală şj_nicidecum o deducţie empirică, şi că cea din urmă, cu privirelaj;onceptele..pure ^nonjiujrj^amnă decât tentative zadarnice, cu care se poate-Qcurm_numai_acela care nu a sesizat natura cu totul 'particulara a-

Dar, deşi se concede că unicul mod al unei (deducţii posibile a cunoştinţei pure *apriori* este calea tran<xendentală, totuşi nu rezultă din aceasta că ea este atât de absolut necesârajAm urmărit mai sus conceptele de spaţiu şi timp cu ajutorul unei deducţii transcendentale până la izvoarele lor şi am explicat şi determinat valabilitatea lor obiectivă *a priori.* Totuşi, geometria merge sigur numai pe drumul cunoştinţelor *apriori,* fără a avea nevoie să solicite filosofiei certificat asupra originii pure şi legitime a conceptului ei fundamental de spaţiu. Dar folosirea acestui concept se mărgineşte în această ştiinţă numai la lumea sensibilă externă cu privire la care spaţiul e forma pură a intuiţiei ei, în care deci orice cunoaştere geometrică, fiindcă se întemeiază pe intuiţie *apriori,* are evidenţă imediată, în care obiectele sunt date *apriori* (în ce priveşte forma) în intuiţie prin cunoaşterea însăşi. Din contră, cu *conceptele pure ale intelectului* apare nevoia indispensabilă de a căuta deducţia transcendentală nu numai pentru ele însele, ci şi pentru spaţiu. ICum predicaţeje_care se atribuiejdc^obiectelor nusunTp£edicate ale /intuiţiei şi sensibilităţii, ci afe gândirii pure *apriori,* aceste concepte se / raportează la obiecte în genere fără nici o condiţie a sensibilităţii, şi cum, nefiind întemeiate pe^experienţă, ele nu pot arăta în intuiţiaa^norniicj

un obiect pe_c_are şă^şjjntemeieze sinteza anterior oricărei experienţe, şi prin urmare nu numaixă deşleapîăJ2ănuieli cu privire la valabilitatea obiectivă şi la limitele folosirii lor, ci fac echivoc şi acel *cpncept de , spaţiu,* pentru că sunt înclinate să-1 folosească dincolo de condiţiile intuiţiei sensibile, din această cauză, a fost necesar să dăm mai sus o deducţie transcendentală a luijAstfel, cititorul trebuie să fie convins de absoluta necesitate a unei astfel de deducţii transcendentale înainte de a* fi făcut un singur pas în câmpul raţiunii pure; căci altfel el procedează orbeşte şi, după ce a rătăcit în diferite feluri încoace şi încolo, trebuie să se întoarcă iar la ignoranţa de la care plecase. Dar el trebuie să vadă, de asemenea, în prealabil clar dificultatea inevitabilă pentru ca să nu se plângă de obscuritatea care învăluie adânc lucrai însuşi sau să se necăjească prea curând cu înlăturarea obstacolelor, fiindcă e vorba fie de a abandona complet toate pretenţiile raţiunii pure în domeniul cel mai atrăgător, anume cel care depăşeşte limitele oricărei experienţe posibile, fie de a perfecta această cercetare critică.

Am putut face mai sus conceptibiX, cu puţină truda în ce priveşte conceptele de spaţiu şi timp^cum ele, ca cunoştinţe *apriori,* trebuie totuşi să se raporteze^rjecjssarja obiecte/ şi cum fac posibilă o cunoştinţă sintgjjgă a acestor obiecte, iridgpendent de orice experienţă. Fiindcă numai cu ajutorul unor astfel de forme ale sensibilităţii un obiect ne poate apărea, adică poate fi un obiect al intuiţiei empirice, spaţiul şi timpul sunt intuiţii pure_care_ conţin *a priori condiţia* posibilităţii obiectelor ca

Categoriile intelectului, dimpotrivă, nu ne prezintă deloc condiţiile în care sunt date obiecte în intuiţie; prin urmare, ne pot apărea, firește, obiecte fără a trebui să se raporteze necesar la funcţii ale intelectului şi deci fără ca acesta să conţină *a priori* condiţiile lor. De aceea, se iveşte aici o dificultate pe care nu am întâlnit-o în câmpul sensibilităţii, anume: |_cum *condiţii subiective ale gândirii* pot avea *valabilitate obiectivă,* adică să procure condiţiile posibilităţii oricărei cunoaşteri a obiectelor, căci fără funcţiile intelectului pot fi date fără îndoială fenomene în intuiţiej Iau, de exemplu, conceptul de cauză, care semnifică un mod particular al sintezei, fiindcă la ceva *A* se adaugă, conform unei reguli, ceva cu totul diferit *B.* Nu este clar apriori pentru ce fenomenele ar trebui să conţină aşa ceva (căci experienţe nu pot fi invocate ca dovadă, deoarece

valabilitatea obiectivă a acestui concept trebuie sa poată fi demonstrată *apriori);* şi e deci a *priori* îndoielnic dacă un astfel de concept nu este cumva vid şi dacă întâlneşte vreodată un obiect printre fenomene. E cljjr că obiecte ale intuiţiei sensibile^trebuie^să fig_confgrme condiţiilor, fQrmale aflaţe_aj? rjori în simţire, într-o pentrucă, altfel, astfel de plu, în succesiunea elejLuir fi obiect^ pentrujlQi; dar că ele trebuie să fie şi conforme condiţiilor de care are [f]*ievoie intelectul pentru unitatea sintetică a gândirii, concluzia acestei ^afirmaţii nu e atât de"uşoF3e~iesizat. Deoarece ar^putea foarte bine să existejenomene astfel constituite, încât intelectul să nu le găsească deloc conforme condiţiilor i T ă W T t i L î fl confuzie încât,"de ex nimic care să rie pună la dispoziţie o regulă a sintezei şi care să^ ^n^pTOTdiîlînnlrrTnix^^ încât acest condepTWTT^u~toTîîrgoî7nul şi fără sens^Cu toate acestea, fenomenele nu i-ar oferi mai puţin intuiţiei noastre obiecte, căci intuiţia nu are în nici un fel nevoie de funcţiile gândiriij

Dacă ne-am gândi sa scăpăm de osteneala acestor cercetări, spunând că experienţa oferă neîncetat exemple ale unei astfel de regularităţi a fenomenelor care dau suficient prilej de a extrage din ea conceptul de cauză şi de a verifica totpdată prin aceasta valabilitatea obiectivă a unui astfel de concept, nu otfservăm cum conceptul de cauză nu poate să se nască în acest mod, ci că el ar trebui sau să fie întemeiat cu totul *a priori In* intelect, sau să fie abandonat în întregime ca o simplă himera. Căci acest concept cere absolut ca ceva *A* să fie astfel încât un altceva *B* să urmeze din el *necesar* şi *după o regulă absolut universală.* Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care se poate scoate o regulă după care ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată că este *necesară* consecinţa; de aceea, sintezei dintre cauza şi efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus *de* ea şi rezultă *din* ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este câtuşi de puţin o însuşire a unor reguli empirice, care prin inducţie nu pot dobândi decât o generalitate comparativă, adică o largă aplicabilitate. Dar folosirea conceptelor intelectuale pure s-ar schimba cu totul, dacă am vrea să le tratăm numai ca produse empirice.

§14.* TRECERE LA DEDUCŢIA TRANSCENDENTALĂ A CATEGORIILOR

Nu sunt decât două cazuri posibile în care reprezentarea sintetică si obiectele ei coincid, se raportează jecesar unele la altele si se pot întâlni, aşa-zicând, unele cu altele: sau numai când obiecjjjj face gosibilă reprezentarea, sau când acea sta face posibil obiectul. în cazul întâi, acest raport nu este decât empiric, şi reprezentarea nu este posibilă niciodată *a priori.* Şi acesta e cazul cu fenomenele cu privire la ceea ce, în ele, aparţine senzaţiei. Dar în cazul al doilea, pentru că reprezentarea în sine (căci de cauzalitatea ei, cu ajutorul voinţei, nu e deloc vorba aici)jŢuJ produce obiectul ei *în ce priveşte existenţa,* reprezentarea este totuşi determinată a *priori* cu privire la obiect, în cazul în care numai prin ea este posibil *să se cunoască* ceva *ca un obiect.* Sunt însă numai două condiţii în care este posibilă cunoaşterea unui obiect: întâi, *intuiţia,*prin care obiectul este dat, dar numai ca fenomen; al doilea, *conceptul,* prin care estejjândit un obiect care corespunde acestei intuiţii. Dai- din cele de mai sus este clar că prima condiţie, anume aceea, numai, în care obiecte pot fi intuite serveşte în realitate a *priori* în simţire de fundament obiectelor în ce priveşte forma. Toate fenomenele se acordă deci necesar cu această condiţie formală a sensibilităţii, fiindcă ele pot apărea numai datorită ei, adică pot fi intuite şi date empiric. Se pune acum întrebarea dacă nu şi conceptea *priori* precedă, ca niste condiţii numai în care ceva. deşi nu este intuit, este gândit totuşi ca ohif,r,t în genere, căci atunci orice

jnjTTodjiecesar în conformitate cu

astfel de concepte, fiindcă fără presupunerea lor nimic nu e posibil ca *obiect al experienţei.* Dar orice experienţă conţine, afară de intuiţia simţurilor, prin care ceva este dat, şi un *concept* despre un obiect, care este dat în intuiţie sau apare: deci concepte despre obiecte în genere vor sta, în calitate de *condiţii a priori,* la baza oricărei cunoaşteri experimentale; prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor drept concepte a *priori* se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experienţa (în ce priveşte forma gândirii). Atunci, ele se raportează, necesar şi *apriori,* la obiecte ale experienţei, fiindcă numai cu ajutorul lor poate fi gândit în genere un obiect al experienţei.

Cifra corespunzătoare acestui paragraf lipseşte atât în ediţia [cât şi înceadeall-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

Deducţia transcendentală a tuturor conceptelor *apriori* are deci un principiu spre care trebuie îndreptată întreaga cercetare, anume ă£lâ.£ă-ele trebuie să fie cunoscute drept condiţii *a priori* ale posibilităţii experienţei (fie ale intuiţiei, care se găseşte în ea, fie ale gândirii). [Conceptele care procură principiul obiectiv al posibilităţii experienţei sunt tocmai prin aceasta necesarejDar dezvoltarea experienţei în care se găsesc nu este deducţia (ci ilustrarea) lor, fiindcă aici ele ar fi totuşi numai contingente. Fără acest raport originar cu experienţa posibilă, în care se prezintă toate obiectele cunoaşterii, raportul lor cu un obiect oarecare nu ar putea fi absolut deloc conceput.

Sunt trei izvoare originare (capacităţi sau facultăţi ale sufletului) care conţin condiţiile posibilităţii oricărei cunoaşteri şi care, la rândul lor, nu pot fi derivate din nici o altă facultate a simţirii, anume: *simţul,*' *imaginaţia şi apercepţia.* Pe ele se întemeiază: 1) *sinoptica* diversului *a priori* prin simţ; 2) *sinteza* acestui divers prin imaginaţie; în sfârşit 3) *unitatea* acestei sinteze prin apercepţia originară. Toate aceste *facultăţi* au, în afară de folosirea empirică, şi o folosire transcendentală, care se raportează numai la formă şi este posibilă *a priori.* De această folosire am vorbit *cu privire la simţuri* mai sus, în partea întâi, pe celelalte două vom căuta să le sesizăm acum după natura lor.

Fiindcă a omis să facă această apreciere şi fiindcă a găsit concepte pure ale intelectului în experienţă, celebrul L o c k e le-a derivat şi pe ele din experienţă, procedând totuşi atât de *inconsecvent,* încât a cutezat să ajungă cu ele la cunoştinţe care depăşesc cu mult orice limite ale experienţei. David Hume a înţeles că pentru a putea depăşi limitele experienţei e necesar ca aceste concepte să-şi aibă originea *apriori.* Dar fiindcă nu şi-a putut explica deloc cum este posibil ca intelectul să fie constrâns a gândi concepte care în sine nu sunt unite în intelect, ca fiind totuşi unite necesar în obiect, şi nu i-a trecut prin minte că intelectul ar putea fi eventual prin aceste concepte el însuşi autorul experienţei în care se găsesc obiectele lui, el s-a văzut silit să Ie derive din experienţă (anume dintr-o necesitate subiectivă produsă în experienţă printr-o asociaţie frecventă, necesitate care în cele din urmă este considerată în mod fals ca obiectivă, adică din *obişnuinţă);* dar el a procedat apoi consecvent, prin faptul că a declarat ca imposibil de a depăşi cu aceste concepte şi cu principiile cărora le dau naştere limitele experienţei. Derivarea *cmpirică*la care au ajuns amândoi nu se poate însă concilia cu

realitatea cunoştinţelor ştiinţifice *a priori* pe care le avem, anume ale *matematicii pure* şi ale *fizicii generale,* şi prin urmare este contrazisă de fapte.

Primul dintre aceşti doi bărbaţi iluştri a deschis *exaltării* toate porţile, deoarece raţiunea, o dată ce are drepturi de partea ei, nu se mai lasă ţinută în frâu prin sfaturile vagi ale moderaţiei; al doilea, s-a dedat cu totul *scepticismului* când a crezut că a descoperit că ceea ce e considerat ca raţiune nu este decât o iluzie generală a facultăţii noastre de cunoaştere. Noi vom încerca acum să vedem dacă raţiunea omenească nu poate fi condusă cu bine printre aceste două stânci, să-i fixăm limite determinate şi totuşi să-i menţinem deschis întregul câmp al activităţii utile.

In prealabil, vreau să mai dau numai *definiţia categoriilor*. Ele sunt concepte despre un obiect în genere, cu ajutorul căruia intuiţia acestui obiect este considerată ca *determinată* cu privire la una din *funcţiile logice ale judecăţilor*. Astfel, funcţia judecăţii *categorice* a fost aceea a raportului subiectului faţă de predicat: de exemplu, toate corpurile sunt divizibile. Dar, cu privire la folosirea pur logică a intelectului, a rămas nedeterminat căruia din cele două concepte vrem să-i dăm funcţia de subiect şi căruia pe aceea de predicat. Căci am putea spune şi: ceva divizibil este un corp. Dar dacă subsumez categoriei substanţă conceptul de corp, prin aceasta este decis că intuiţia lui empirică în experienţă trebuie să fie considerată totdeauna numai ca subiect, niciodată ca simplu predicat; şi la fel pentru toate celelalte categorii.

DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea a doua[a]

DEDUCŢIA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTELOR **PURE** ALE INTELECTULUI

§ 15. DESPRE/POSIBILITATEA-.UNEI LEGĂTURI ÎN GENERE

Diversul reprezentarilor poate fi dat într-o intuiţie, care este numai sensibilă, adică nu estedecât receptivitate, iar forraa acesteijnţui|ii-poate >P * rezida *apriori în* facultatea noastră de reprgzenţare, fără a fi totuşi altceva decât modul cum este afectat subiectul. Dar *legătura (conjunctio)* unui djvers în genere nu ne poate veni niciodată prin simţuriji deci nu poate fi nici cuprinsă totodată în'iforma pură a intuiţiei sensibile: căci ea este un a ctaTspojitaneităţJrf acul taţii de reprezentare; si cum trebuie să

spojHa

numim pe aceasta din urmă intelect, spre deosebire de sensibilitate, atunci oricejegăţură – fie că suntem sau nu conştienţi de ea, fie că e o legătura a diversului intuiţiei sau a unor concepte diverse şi că la cea dintâi intuiţia este sensibilă sau nesensibilă – este un act al intelectului, căruia i-am da denumirea generală de *sinteză,* pentru a face totodată prin

---

' Toată secţiunea a doua are în ediţia I textul următor:

DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea a doua

DESPRE PRINCIPIILE *A PRIORI* ALE POSIBILITĂŢII EXPERIENŢEI

Ca un concept să fie produs cu totul *apriori* şi să se raporteze la un obiect, deşi el însuşi nu face parte din conceptuLexgerientei posibile, nici nu este compus din elemente ale unei experienţe posibile, este cu totul contradictoriu şi imposibil. Deoarece atunci el n-ar avea nici un conţinut,

aceasta să se observe că noi nu ne putem reprezenta ceva decât unit în obiect^fără a fi legat noi înşine acest ceva mai înainte, şi că între toate reprezentările *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuşi, pentru că ea este un act al spontaneităţii lui. Aici se poate uşor observa că acest act trebuie să fie originar unic şi deopotrivă valabil pentru toată legătura, şi că descompunerea, *analiza,* care pare a fi contrariul ei, o presupune totuşi totdeauna; căci acolo unde intelectul nu a legat în prealabil nimic, el nu poate nici dezlega nimic, fiindcă numai ca fiind legat *de către el* a putut fi dat ceva facultăţii de reprezentare.

Dar conceptul de legătură, în afară de conceptul de divers şi de cel al sintezei lui, mai cuprinde în sine şi pe cel al unităţii acestui divers. Legătura este reprezentarea unităţii *sintetice* a diversului Reprezentarea acestei unităţi nu poate deci să rezulte din legătură, ci rmu curând prin faptul că se adaugă la reprezentarea diversului ea faco?| primul rând posibil conceptul de legătură. Această unitate, care preced&yyroritoate

• Problema de a şti dacă reprezentările însele sunt identice şi dacă ar putea fi deci gândite analitic una prin alta nu e luată aici în considerare. *Conştiinţa* uneia, întrucât e vorba de divers, trebuie totuşi să fie distinsă de conştiinţa celeilalte, şi numai de sinteza acestei conştiinţe (posibile) este vorba aici. - . i.-.. ><_v , .-. .«..H-,

din cauză că nu i-ar corespunde nici o intuiţie, întrucât intuiţiile în genţre, prin care ne pot fi date obiecte, formează câmpul sau obiectul total al experienţei posibile. Un concept *apriori,* care nu s-ar raporta la ele, nu ar fi decât forma logică a unui concept, dar nu ar fi conceptul însuşi prin care ceva ar fi gândit.

"Dacă există deci concepte pure a *priori,* ele pot, ce-i drept, să nu conţinăjiimic emrjiric, dar trebuie să fie exclusiv condiţii *apriori* ale unei experienţe posibile, singura pe care se poate întemeia realitatea lor obiectivă.

Dacă vrem deci să ştim cum sunt posibile concepte pure ale intelectului, trebuie sa cercetăm care sunt condiţiile a *priori* de care depinde posibilitatea experienţei şi care stau la baza ei, chiar dacă facem aEstracţie de tot empiricul fenomenelor. Un concept care exprimă,

conceptele de legătură, nu este acea categorie a unităţii (§10); căci toate categoriile se întemeiază pe funcţii logice în judecăţi, iar în aceste judecăţi este gândită deja legătura, deci unitatea unor concepte date. Categoria presupune deci deja legătura. Prin urmare, noi trebuie să căutam şi mai sus această unitate (care este calitativă, §12), anume în ceea ce conţine însuşi principiul unităţii unor concepte diverse în judecăţi, prin urmare al posibilităţii intelectului, chiar în folosirea lui logică.

§16. DESPRE UNITATEA ORIGINAR-SINTETICA A APERCEPŢIEI

Acest: *Eu pândesc* trebuie 5a *poată* însoţi, toate repjrezenţările mele; căci altfel ar fi reprezentat în mine ceva care nu ar putea fi deloc gândit, ceea ce este totuna cu a spune că reprezentarea ar fi sau imposibilă sau, cel puţin pentru mine, nu ar fi nimic. Reprezentarea care poate fi dată anterior oricărei gândiri se nutmeste *inffnţie*- Prin iTrrnarp,, tot diversul intuiţiei are un raport necesar cu: *eu gândesc,* în acelaşi subiect în care se întâlneşte acest divers. Dar această reprezentare este un acLal *spontaneităţii,* adică nu poate fi considerată ca aparţinând sensibilităţii. Eu o numesc *apercepţie pură,* pentru a o distinge de

---

general şi suficient, această condiţie formală şi obiectivă a experienţei s-ar numi concepj pur al intelectului. Dacă am concepte pure ale-intelectului, pot gândi desigur şi obiecte, care şunLgQaţe imposibile, poate posibile în sine, dar nu pot fi date în nici o experienţă, întrucât în legarea acelor concepte poate fi omis ceva £are să aparţină necesar condiţiei unei experiente £osibile (ca în conceptul de spirit) sau concepte pure ale intelectului pot fi extinse mai departe decât poate cuprinde experienţa (ca în conceptul de Dumnezeu). Dar dacă *elementele* tuturor cunoştinţelor *apriori,* chiar ale ficţiunilo£j^bjtrare şrăbsurdeTnu pot tnmpri^uTăleTceTţfrept, de la experienţă (căci altfel ele nu ar fi cunoştinţe *a priori),* ele trebuie însă să conţină totdeauna condiţiile purea *priori* ale unei experienţe posibile şi ale unui obiect al acesteia, căci altfel nu numai caprin ele nu ar putea fi absolut nimic

SECŢ. 2. DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI^.

aperce£ţia_empyri'ca, sau şi *apercepUe_originară,* deoarece ea este acea conştiinţăde sine care, producând reprezenta'rea *ea gândesc,* trebuie şa p~oită~ însoţi_2ejtoaţ£_ceielalţ^ji__cjţre$_1$ fiind jina_şi jiceeaşi. în price conştiinţă,nujruu poate fijmsoţitâjde niciiinjţ Eu numesc unitatea acBJîeTîeprezentări unitate *transcendentală a* conştiinţei de sine, pentru a desemna.posibilitatea cunoaşterii *apriori* care provine din ea. Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiţie nu ar fi toate reprezentările *mele,* dacă nu ar aparţine unei conştiinţe de sine, cu alte cuvinte ca fiind reprezentările mele (deşi eu nu sunt conştient de ele ca atare), ele trebuie să fie totuşi necesar conforme condiţiei sub care numai *pot* sta la un loc într-o conştiinţă generală, pentru că altfel ele nu mi-ar aparţine în întregime. Din această legătură originară se pot trage multe concluzii.

Această identitate totală a apercepţiei unui divers dat în intuiţie cuprinde o sinteză a reprezentărilor şi nu e posibilă decât prin conştiinţa acestei sinteze. Căci conştiinţa empirică, care însoţeşte diverse / \ reprezentări, este m sine dispersată şi fără relaţie cu identitatea suBîectuluî7Ă~ceiită relaţie nu are deci loc nici prin faptul că eu însoţesc cu conştiinţă orice reprezentare, ci are loc prin faptul că eu *adaug* o reprezentare la_alţa:si sunt conştient de sinteza lor. Prin urmare, numai prin aceea că pot lega *în tr-o conştiinţaun* divers al unor reprezentări date este posibil să-mfreprezint *identitatea conştiinţei în aceste reprezentări*
<

gândit, ci ele însele nici nu s-ar putea măcar naşte fărăMate [Data] în gândire.

Găsjmaceste concepte, care cuprind *apriori* gândirea pură în orice experienţă, în categorii, şi înseamnă a da o deducţie suficientăjijorji o justificare a valabilităţii lor obiective jjacă putem dovedi că numai cu ajutorul lor poate fi gândit un obiect. Dar cum într-o astfel de idee este vorba de ceva mai mult decât de unica facultate de a gândi, anume intelectului acesta, el însuşi, ca facultate de cunoaştere care trebuie să se raporteze la obiecte, are la fel nevoie de explicare cu privire la posibilitatea acestui raport, noi trebu.^^|-examinăjn mai întâi nu în

natura lor empirică, ci în natura lor transcendgfraifTfvijyele subiective care constituie fundamentul *a priori* al posibilităţii experienţei.

însele, adică unitatea *analitică a* aperceptiei nu este posibilă decât sub supoziţia vreunei unităţi *sintetice*.* Ideea: aceste reprezentări date în intuiţie îmi aparţin toate *mic* vrea deci să spună numai că eu le unesc într-o conştiinţă de sine sau că cel puţin le pot uni în ea; şi deşi această idee nu este încă ea însăşi conştiinţa *sintezei* reprezentărilor, totuşi ea îi presupune posibilitatea, adică numai prin aceea că pot concepe diversul !/2!ll2lI-ŢW-2ri?ti'n1[g] fi lc.numescpe toate, reprezentările *mele;* deoarece altfel eu aş avea un eu atât de divers şi de multicolor câte reprezentări am de care sunt conştient. Unitatea sintetică a diversului intuiţiilor, ca fiind dată *apriori,* este deci principiul identităţii aperceptiei însăşi care precede *apriori* toată gândirea *mea* determinată. Dar legătura nu este în

* Unitatea analitică a conştiinţei e inerentă tuturor conceptelor comune ca atare; de exemplu, daca gândesc njjiu/în genere îmi reprezint prin aceasta o însuşire care (ea notS) poate li gasita undeva sau poate.XUejiată cu alte reprezentări; deci numai cu ajutorul unei unităţi sintetice posibile pregândite pot sa-mi reprezint unitatea analitică. O reprezentare care trebuie să fie gândită ca fiind comună unor lucruri *diferite* va fi considerată ca aparţinând lucrurilor care, în afară de ea, mai au în sine ceva *diferit;* prin urmare, ea trebuie gândită mai înainte în unitate sintetică cu altele (deşi reprezentări numai posibile), înainte ca eu sa pot gândi în ea unitatea analitică a conştiinţei care o transformă în *conceptus communis.* Şi astfel, unjţaţea sintetică aapercepţiei e punctul culminant de care trebuie să ancorăm orice folosire a intelectului, chiar întreaga logică şi Jupa ea, filosofia transcendentală; mai mult, această facultate este intelectul însuşi.

Dacă fiecare reprezentare particulară ar fi cu totul străină de altele, dacă ar fi, aşa-zicând, izolată şi separată de ele, nu s-ar naşte niciodată aşa ceva, ca ceea ce este cunoaşterea, care este un ansamblu de reprezentări comparate şi legate. Dac^deci îi atribui simţului o
synopsis, din cauză că el conţine diversitate în intuiţia sa, atunci acestei *synopsis* îi corespunde totdeauna o sinteză şi *receptivitatea* nu poate face posibile cunoştinţe decât în unire cu *spontaneitatea.* Aceasta este principiul unei întreite sinteze, care se prezintă necesar în orice cunoaştere: anume, sinteza *aprehensiunii* reprezentărilor ca modificări ale simţirii în intuiţie, aceea a *reproducerii* acestor reprezentări în imaginaţie, aceea a *recunoaşterii* lor în concept.lAceste trei sinteze conduc la trei izvoare subiective de cunoaştereŢcare fac posibil însuşi

obiecte şi nu poate fi împrumutată de la ele prin percepţie, de la care ar primi-o în primul rând intelectul, ci este numai o operaţie a intelectului, care el însuşi nu este altceva decât facultatea de a lega a *priori* şi de a reduce diversul unor reprezentări date la unitatea apercepţiei, care este principiul suprem în întreaga cunoaştere omenească.

Acest principiu al unităţii necesare a apercepţiei este, în adevăr, el însuşi identic, prin urmare o judecată analitică, dar manifestă totuşi o sinteză a diversului dat într-o intuiţie ca fiind necesară, sinteză fără care acea identitate absolută a conştiinţei de sine nu poate fi gândită. Căci prin *eul* ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers; numai prin intuiţie .care e distinctă de ea, poate fi dat diversul şi poate fi gândit prin /egăfurăîntr-o. conştiinţă. Un intelect, în care tot
conştiinţa de sine, ar *intui;* al nostru nu poate decât *gândi,* şi trebuie să caute intuiţia în simţuri. Eu sunt deci conştient de eul identic cu privire la diversul reprezentărilor date mie într-o intuiţie, fiindcă le numesc pe toate reprezentări *ale melc,* care constituie *una.* Dar aceasta este totuna cu a spune că sunt conştient de o sinteză necesară a acestor reprezentări *apriori,* sinteză care se numeşte unitate sintetică originară a apercepţiei, căreia îi sunt supuse toate reprezentările ce-mi sunt date, dar şi la care ele trebuie aduse printr-o sinteză.

---

intelectul, şi prin acesta orice experienţă, considerată ca un produs empiric al intelectului.}

OBSERVAŢIE PRELIMINARĂ

Deducţia categoriilor este legată de atâtea dificultăţi şi ne constrânge să pătrundem atât de adânc în primele principii ale posibilităţii cunoaşterii noastre în genere, încât pentru a evita întinderea vastă a unei teorii complete şi totuşi pentru a nu neglija nimic într-o astfel de cercetare necesară am găsit că e mai oportun să-1 pregătesc mai mult pe cititor decât să-1 instruiesc prin următoarele patru numere şi să prezint în mod sistematic explicarea acestor elemente ale intelectului în secţiunea a treia, care urmează. Cititorul nu se va lăsa deci descurajat

§17.PRINCIPIUL UNITĂŢII SINTETICE A APERCEPŢIEI ESTE PRINCIPIUL SUPREM AL ÎNTREGII FOLOSIRI A INTELECTULUI

Principiul suprem al posibilităţii oricărei intuiţii cu privire la sensibilitate a fost, după estetica transcendentală, ca tot diversul ei să fie supus condiţiilor formale ale spaţiului şi timpului. Principiul suprem al aceleiaşi posibilităţi cu privire la intelect este ca tot diversul intuiţiei să fie supus condiţiilor unităţii originar-sintetice a apercepţiei*. Sub principiul dintâi stau toate reprezentările diverse ale intuiţiei, întrucât ne sunt *date;* sub cel de-al doilea, întrucât ele trebuie să poată fi *legate* într-o conştiinţă; fără aceasta, nimic nu poate fi gândit sau cunoscut, fiindcă reprezentările date nu au comun actul apercepţiei: eu *gândesc,* şi de aceea nu ar fi sesizate împreună într-o conştiinţă de sine.

* Spaţiul şi timpul şi toate părţile lor sunt *intuiţii,* deci reprezentări particulare cu diversul pe care-1 cuprind în ele însele (vezi Estetica transcendentală); prin urmare, nu sunt simple concepte cu ajutorul cărora aceeaşi conştiinţă este întâlnită ca fiind cuprinsă în multe reprezentări, ci sunt mai multe reprezentări care se găsesc ca fiind cuprinse în una singură şi în conştiinţa pe care o avem despre ele, prin urmare, ca legate împreună; în consecinţă, unitatea conştiinţei se prezintă ca *sintetică,* totuşi ca originară. Această *particularitate* a ei este importantă în aplicare (vezi § 25).

de obscuritate, care este inevitabilă la început pe un drum neumblat încă, dar care, cum sper, se va lămuri în secţiunea amintită până la o înţelegere deplină.

1. DESPRE SINTEZA APREHENSIUNII ÎN INTUIŢIE

De oriunde ar proveni reprezentările noastre, fie că sunt produse de influenţa lucrurilor externe sau de cauze interne, fie că s-au format *apriori* sau empiric ca fenomene, totuşi ele aparţin, ca modificări ale simţirii, de simţul intern, şi ca atare toate cunoştinţele noastre sunt supuse în cele din urmă condiţiei fommlg JTImrUjhjrintern, adică timpului, în care toate trebuie orânduite, legate şi puse în relaţii. Aceasta este o observaţie generală, pe care trebuie s-o punem neapărat ca fundament în ceea ce urmează.

Intelectul este, în general vorbind, facultatea *cunoaşterilor.* Acestea constau în rapojţuJjleJejim^aţjlr^r^ejTţă^lo£date la un .obiect. Dar *obiectul* este ceva îrLal cărui concept*eşleuniţdi* versul unei inţuiţiidaţe, însă orice unire a reprezentărilor reclamă unitatea conştiinţei în sinteza lor. Prin urmare, unitatea conştiinţei este aceea care singură constituie raportul reprezentărilor cu un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă; prin urmare, ea este aceea care face ca ele să devină cunoştinţe şi pe care deci se întemeiază posibilitatea însăşi a intelectului.

^i întâia cunoştinţă pură a intelectului, pe care se întemeiază toată cealaltă folosire a lui şi care, în acelaşi timp, este şi cu totul independentă de toate condiţiile intuiţiei sensibile,este deci principiul unităţii *sintetice* originare a apercepţiei. Astfel, simpla formă a intuiţiei sensibile externe, spaţiul, nu este încă o cunoştinţă; el da numai diversul intuiţiei *apriori* pentru o cunoştinţă pasibilă. Pentru a cunoaşte ceva în spaţiu, de exemplu o linie, eu trebuieVo *trag* şi să efectuez astfel sintetic o legătură determinată a diversului dat; aşa încât, unitatea acestei acţiuni este totodată unitatea conştiinţei (în conceptul unei linii) şi în chipul acesta ; un obiect (un "spaţiu determinat) este mai întâi cunoscut. Unitatea sintetică a conştiinţei este deci o condiţie obiectivăTa oricărei cunoştinţe, nu numai de care am eu nevoie pentru a cunoaşte un obiect, ci sub care

---

Orice intuiţie conţine în sine un divers, care totuşi n-ar fi reprezentat ca atare dacă simţirea nu ar distinpe timpul în seria impresiilor succesive; căci, *ca fiind cuprinsă într-o singură clipă,* fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută. Pentru ca din acest divers să poătTapărealîmtăteaJnţuiţiei (ca, deexemplu, în reprezentarea de spaţiu), e necesară mai întâi parcurgereajiiversităţii şi apoi reunirea ej; acţiune pe care o *numesc sinteză a aprehensiunii,* fiindcă este îndreptată direct spre intuiţie, care oferă, ce-i drept, un divers, dar nu poate niciodată, fără o sinteză preliminară, să producă acest divers ca atare şi ca fiind cuprins *într-o reprezentare.* Această sinteză a aprehensiunii trebuie efectuată şi *apriori,* adică în raport cu reprezentările care nu sunt empirice. Fără ea, noi n-am putea avea *a priori* nici reprezentările de spaţiu, nici pe cele de timp, fiindcă acestea nu pot fi produse decât prin

trebuie să stea orice intuiţie *pentru a deveni obiect pentru mine,* fiindcă în alt mod şi fără această sinteză diversul *nu* s-ar uni într-o conştiinţă.

Această judecată din urmă este, precum s-a spus, ea însăşi analitică, deşi face din unitatea sintetică condiţia întregii gândiri; căci ea nu spune altceva decât că toate reprezentările *mele* într-o intuiţie oarecare dată trebuie să fie supusă condiţiei numai sub care eu le pot atribui, ca reprezentări ale *mele,* eului identic şi deci le pot sesiza ca legate sintetic într-o apercepţie cu ajutorul expresiei generale: *eu gândesc.*

Dar acest principiu nu este totuşi un principiu pentru orice intelect posibil în genere, ci numai pentru un intelect prin a cărui apercepţie pură în reprezentarea: *eu sunt,* încă nu e dat nimic divers. Un intelect prin a cărui conştiinţă de sine ar fi dat în acelaşi timp diversul intuiţiei, un intelect prin a cărui reprezentare ar exista în acelaşi timp obiectele acestei reprezentări, nu ar avea nevoie de un act particular al sintezei diversului pentru unitatea conştiinţei, unitate de care are nevoie intelectul omenesc, care numai gândeşte, dar nu intuieşte.^Dar pentru intelectul omenesc acest principiu este totuşi inevitabil întâiul principiu, astfel încât el nu-şi poate face nici cel mai mic concept despre un alt intelect posibil, fie despre unul care el însuşi ar intui, fie că s-ar baza pe o intuiţie care, deşi sensibilă, ar fi totuşi de o altă specie decât cea care se află la baza timpului şi spaţiului.

---

sinteza diversului, pe care îl oferă sensibilitatea în receptivitatea ei originară. Noi avem deciosinţeză pură a aprehensiunii.

2. DESPRE SINTEZA REPRODUCERII ÎN IMAGINAŢIE

Este fără îndoială numai empirică legea după care reprezentările car£_Sj^u_su£c_edat. adeseori san s-au însoţit sfârşesc prin a se asocia înţrg_ elej>i_j>riri a forma o astfel de legătură după care, şi fără prezenţa obiectului,bria din aceste reprezentări efectuează o ţrecere_a simţirii la alta, con_fojjn_unei_r^uJij;onst_an^Daryiceastă lege a reproducerii presupune ca fenomenele însele să fie supuse real unei astfel de reguli şi ca diversul reprezentărilor lor să se însoţească sau să se succeadă în

§18. DESPRE CEEA CE ESTE UNITATEA OBIECTIVĂ A CONŞTIINŢEI DE SINE

Unitatea transcendentală a apercepţiei este aceea care reuneşte într-un concept desgre_obiect tot diversul dat într-oiniuitiej De aceea se *numcşfe oBîec'tivă şi* trebuie distinsă de *unitatea subiectivă a* conştiinţei, care este o *determinare a simţului intern,* prin care acel divers al intuiţiei este dat empiric pentru o astfel de legătură. Dacă pot fi conştient *empiric* de divers ca simultan sau ca succesiv, depinde de împrejurări sau de condiţii empirice. Prin urmare, unitatea empirică a conştiinţei se raportează, cu ajutorul asociaţiei reprezentărilor, la un fenomen şi este cu totul contingenţă. Dimpotrivă, forma pură a intuiţiei în timp, numai ca intuiţie în genere care conţine un divers dat, e supusă unităţii originare a conştiinţei exclusiv prin raportarea necesară a diversului intuiţiei la un: eu gândesc, deci prin sinteza pură a intelectului, care se află *apriori* la baza celei empirice. Numai această unitate este valabjlă_obiecţiv; unitatea empirică a apercepţiei pe care nu o examinăm aici şi care c şi derivată din cea dintâi în condiţii date *in concreto,* are numai valabilitate subiectivă. Unul leagă reprezentarea unui anumit cuvânt de un lucru, altul de alt lucru; şi unitatea conştiinţei în ceea ce este empiric nu este, în raport cu ceea ce e dat, necesar şi universal valabilă.

---

conformitate cu anumite rcgiilijaltfel, imaginaţia noastră empirică nu ar avea niciodată ceva de făcut care să fie conform facultăţii ei şi ar rămâne deci ascunsă în interiorul simţirii ca o facultate moartă şi necunoscută nouă înşine. Dacă chinovarul ar fi când roşu, când negru, când uşor, când greu, dacă un om s-ar transforma când într-o formă animală, când în alta, dacă în ziua cea mai lungă Pământul ar fi acoperit când cu fructe, când cu gheaţă şi zăpadă, imaginaţia mea empirică nu ar avea nici măcar prilejul de a primi în gândire chinovarul greu cu reprezentarea culorii de roşu; sau dacă un anumit cuvânt ar fi atribuit când unui lucru, când altuia, sau dacă acelaşi obiect ar fi numit când într-un fel, când în altul, fără ca să domnească o anumită regulă căreia fenomenele să-i_fie supuse prin_eje insele, nici o sinteză empirică a reproducerii nu ar putea să aibă loc.

§19. FORMA LOGICA A TUTUROR JUDECĂŢILOR CONSTĂ ÎN UNITATEA OBIECTIVĂ A APERCEPŢIEI CONCEPTELOR CUPRINSE ÎN EA

Nu m-am putut mulţumi niciodată cu explicarea pe care logicienii o dau despre judecată în genere: ea este, cum spun ei, reprezentarea unui raport între două concepte. Fără a mă certa aici cu ei asupra explicaţiei eronate, că ea se aplică, în orice caz, numai judecăţilor *categorice,* dar nu celor ipotetice şi disjunctive (cele din urmă nu conţin un raport de concepte, ci chiar unul de judecăţi), cu toate ca din această eroare a logicii au rezultat multe consecinţe supărătoare*, voi remarca numai că aici rămâne nedeterminat în ce constă acest *raport.*

Dar dacă cercetez mai îndeaproape raportul unor cunoaşteri date în fiecare judecată şi îl disting, ca aparţinând intelectului, de raportul pe care-1 operează legile imaginaţiei reproductive (raport care are numai

---

• Interminabila teorie despre cele patru figuri silogistice nu priveşte numai silogismele categorice, şi deşi această teorie nu este altceva decât o artă de a dobândi pe furiş, prin camuflarea concluziilor imediate *(consequentiae immediatae)* sub premisele unui silogism pur, aparenţa mai multor feluri de silogisme decât cele ale primei figuri, teoria n-ar fi avut numai prin aceasta mare succes, dacă n-ar fi reuşit să acorde judecăţilor categorice, ca acelora la care toate celelalte trebuie să poată fi raportate, o autoritate exclusivă; ceea ce însă e fals, după § 9.

Trebuie deci să existe cevajgare face posibilă acei^ţăjrerjroducergj. fenomenelor, servind ca principiu *a priori unei* unităţi sintetice necesare a fenomenelor. De aceasta ne convingem uşor, dacă ne gândim că fenomenele nu sunt lucruri în sine, ci numai un simplu joc al reprezentărilor noastre, care în cele din urmă duc la determinări ale simţului intern. Dacă putem demonstra că şijbele mai pure intuiţii *apriori* ale noastre nu procură cunoştinţă, afară de cazul când conţin o legătură a diversului care face posibilă o sinteză completă a reproducerii, această sinteză a imaginaţiei este de asemenea întemeiată, anterior oricărei experienţe, pe principii *a priori* şi trebuie să admitem o sinteză transcendentală pură a ei, care ea însăşi stă la baza posibilităţii oricărei experienţe (întrucât aceasta presupune în mod necesar reproductibilitatea

valabilitate subiectivă), atunci găsesc că o judecată nu este altceva decât modul de a aduce cunoştinţe date la unitatea *obiectivă a* apercepţiei. Funcţia pe care o îndeplineşte în aceste judecăţi copula e s t e constă în a distinge unitatea obiectivă a reprezentărilor date de unitatea lor subiectivă. Căci ea desemnează raportarea acestor reprezentări la apercepţia originară şi *unitatea* lor *necesară,* deşi judecata însăşi este empirica, deci contingenţă, de exemplu: corpurile sunt grele. Nu vreau să spun prin aceasta, ce-i drept, că aceste reprezentări se raportează *necesar unele la altele* în intuiţia empirică, ci că ele se raportează unele la altele în sinteza intuiţiilor în *virtutea unităţii necesare* a apercepţiei, conform adică principiilor care determină obiectiv toate reprezentările, astfel încât să se poată naşte cunoştinţă, principii care sunt derivate toate din principiul fundamental al unităţii transcendentale a apercepţiei. Numai astfel se naşte din acest raport o *judecată,* adică un raport care este *obiectiv valabil* şi care se distinge suficient de raportul aceloraşi reprezentări, a cărui valabilitate ar fi numai subiectivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociaţiei. După acestea din urmă, eu aş putea spune numai: daca susţin un corp, simt o senzaţie de greutate, dar nu: el, corpul, *este* greu; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică independent de starea subiectului,

---

fenomenelor)yEste evident că dacă trag în gând o linie sau vreau să gândesc timpul de la o amiază la alta, sau chiar numai să-mi reprezint un anumit număr, trebuie mai întâi în mod necesar să sesizez una după alta în gândirea mea aceste reprezentări diverse. Dacă aş pierde mereu din gândirea mea reprezentările precedente (cele dintâi părţi ale liniei, părţile precedente ale timpului sau unităţile reprezentate succesiv) şi dacă nu le-aş reproduce pe măsură ce înaintează spre următoarele, nu s-ar putea produce nici o reprezentare întreagă şi nici una din toate ideile amintite mai înainte, nici măcar cele mai pure şi prime reprezentări fundamentale de spaţiu şi timp.

Sinteza aprehensiunii este deci unită inseparabil cu sinteza reproducerii. Şi cum această sinteză constituie principiul transcendental

şi că nu sunt numai asociate în percepţie (oricât de des ar putea fi repetată această percepţie).

§20. TOATE INTUIŢIILE SENSIBILE SUNT SUPUSE CATEGORIILOR CA CONDIŢII ÎN CARE, NUMAI, DIVERSUL LOR SE POATE REUNI ÎNTR-O CONŞTIINŢĂ

Datul divers dintr-o intuiţie sensibilă intră în mod necesar sub unitatea sintetică originară a apercepţiei, fiindcă numai prin ea este posibilă *unitatea* intuiţiei (§17). Dar actul intelectului, prin care diversul reprezentărilor date (fie ele intuiţii sau concepte) este adus sub o apercepţie în genere,este funcţia logică ajudecăţilor (§ 19). Tot diversul, întrucât este dat într-o intuiţie empirică, este deci *determinat* în raport cu una din funcţiile logice de a judeca, prin care el este adus la o conştiinţă în genere. Dar *categoriile* nu sunt altceva decât tocmai aceste funcţii logice ale judecăţii, întrucât diversul unei intuiţii date este determinat în raport cu ele (§13). Deci şi diversul dintr-o intuiţie dată este supus necesar categoriilor.

---

al posibilităţii tuturor cunoştinţelor în genere (nu numai al celor empirice, ci şi al celor pure *apriori),* sinteza reproductivă a imaginaţiei aparţine acţiunilor transcendentale ale simţirii şi, juându-le în considerare, vom numi si această facultate facultatea transcendentală a

3. DESPRE SINTEZA RECOGNIŢIEI ÎN CONCEPT

|Fără conştiinţa că ceea ce gândim este identic cu ceea ce am gândit cu o clipă mai înainte, toată repTocul^r^ăjrTieria reprezentărilor ar fi jjadarnică.iCăci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar *J*

§21. OBSERVAŢIE

Un divers cuprins într-o intuiţie pe care o numesc a mea este reprezentat prin sinteza intelectului ca aparţinând unităţii necesare a conştiinţei de sine, şi aceasta se întâmplă cu ajutorul categoriei*. Aceasta arată că, deci, conştiinţa empirică a unui divers dat unei aceleiaşi intuiţii este supusă unei conştiinţe de sine *apriori,* exact la fel cum o intuiţie empirică e supusă unei intuiţii sensibile pure, care şi ea are loc *apriori.* Judecata de mai sus constituie deci începutul unei *deducţii* a conceptelor intelectuale pure, în care, deoarece categoriile apar *independent de sensibilitate* numai în intelect, eu trebuie să fac abstracţie şi de modul cum este dat diversul pentru o intuiţie empirică, spre a nu considera decât unitatea pe care intelectul o adaugă la intuiţie cu ajutorul categoriei. în cele ce urmează (§26) se va arăta, prin felul cum intuiţia empirică este dată în sensibilitate, că unitatea acestei intuiţii nu este alta decât aceea pe care categoria o prescrie în genere, după precedentul §20, diversului unei intuiţii date; şi prin faptul că valabilitatea ei a *priori* va fi explicată

* Argumentul se întemeiază pe reprezentarea *unităţii intuiţiei* prin care e dat un obiect, unitate care implică totdeauna o sinteză a diversului dat pentru o intuiţie şi conţine deja raportul acestui divers cu unitatea apercepţiei.

aparţine deloc actului prin care ea ar fi trebuit să fie produsă încetul cu încetul şi diversul acestei reprezentări n-ar constitui niciodată un întreg, fiindcăi-ar lipsi unitatea pe care numai conştiinţa i-o poaţejjrocura. Dacă, numărând, uit că unităţile pe care le am prezente înaintea ochilor au fost adăugate de mine succesiv unele la altele, nu aş recunoaşte producerea numărului mai mare prin această adăugare succesivă a unităţii la unitate, prin urmare nici numărul; căci acest concept constă pufşj simplu în conştiinţa acestei unităţi a sintezei.

Cuvântul concept ne-ar putea conduce de la sine la această observaţie. Această conştiinţă, una, este aceea care reuneşte într-o reprezentare diversul, intuit succesiv şi apoi şi reprodus. Această conştiinţă poate fi adeseori slabă, astfel încât noi o unim cu reproducerea reprezentării numai în efect, iar nu în actul însuşi, adică

cu privire la toate obiectele simţurilor noastre, va fi fost atins pe deplin scopul deducţiei.

Numai de un lucru nu am putut face totuşi abstracţie în demonstraţia de mai sus, anume că diversul intuiţiei trebuie să fie dat încă anterior sintezei intelectului şi independent de ea; dar în ce fel, rămâne aici indeterminat. Căci daca aş gândi un intelect care ar intui el însuşi (cum ar fi, de exemplu, un intelect divin, care nu şi-ar reprezenta obiecte date, ci în a cărui reprezentare ar fi în acelaşi timp date sau produse obiectele însele), categoriile nu ar avea, în raport cu o astfel de cunoaştere, nici un sens. Ele nu sunt decât reguli pentru un intelect a cărui întreagă facultate stă în gândire, adică în acţiunea de a aduce la unitatea apercepţiei sinteza diversului care i-a fost dat în intuiţie din altă parte, deci un intelect care nu *cunoaşte* nimic prin el însuşi, ci leagă ş'i ordonează numai materia cunoaşterii, intuiţia, care trebuie să-i fie dată de obiect.\Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea apercepţiei *apriori* decât cu ajutorul categoriilor şi numai în acest mod şi în acest număr al lor, nu se poate indica nici o raţiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcţii ale judecăţii şi nu altele sau de ce timpul şi spaţiul sunt singurele forme ale intuiţiei noastre posibile.

---

imediat; dar, cu toate aceste deosebiri, trebuie totuşi să se găsească totdeauna o conştiinţă,,.deşi îi lipseşte claritatea izbitoare, şi fără care

obiecte ar fi cu totul imjxjsibile.

Şi aici e necesar să facem inteligibil ce înţelegem prin expresia de obiectaljepjszenţărilor. Am spus mai sus că fej.ojmejeJeJ.nşelejiiLsurit decâU^rjn^nţăxijsejTşiM
atare^şi nu.ca obiecte (în afara imaginaţiei). Ce se înţelege când se vorbeşte despre un obiect care corespunde cunoaşterii şi, prin urmare, e şi distinct de ea? E uşor de sesizat că acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = *X,* fiindcă, afară de cunoştinţa noastră, noi nu avem nimic pe care să-1 putem opune acestei cunoştinţe ca fiindu-i corespunzătoare.

§22 CATEGORIA NU ARE ALTĂ FOLOSIRE PENTRU CUNOAŞTEREA OBIECTELOR DECÂT APLICAREA EI LA OBIECTE ALE EXPERIENŢEI

A *gândi* un obiect şi a *cunoaşte* un obiect nu este deci acelaşi lucru Din cunoaştere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care în genere un obiect este gândit (categoria); şi, al doilea, intuiţia, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar putea fi dată o intuiţie corespunzătoare, el ar fi o idee în ce priveşte forma, dar fără nici un obiect, şi prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaştere despre vreun lucru oarecare, fiindcă, după cât ştiu, nu ar exista nimic şi nici n-ar putea exista ceva, la care ideea mea să poată fi aplicată. Orice intuiţie posibilă pentru noi este sensibilă (Estetica), prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaştere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simţurilor. Intuiţia sensibilă este sau intuiţie pură (spaţiu şi timp), sau intuiţie empirică a ceea ce e reprezentat nemijlocit ca real în spaţiu şi în timp prin senzaţie. Cu ajutorul determinării celei dintâi noi putem dobândi cunoştinţe *apriori* despre obiecte (în matematică), dar numai în ce priveşte forma acestor obiecte, ca fenomene; în ce priveşte problema dacă pot exista lucruri care trebuie intuite în această formă,rămâne încă nedecis. Prin urmare,

---

Dar găsim că ideea noastră despre raportul oricărei cunoştinţe cu obiectul ei cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiept e considerat ca ceea ce e pus în faţa cunoştinţei, că şi cunoştinţele noastre nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit ^jPO^i^fiind£^uimând_a^s^mrjOTteJ<uin obiect, ele trebuie să concorde, de asemenea, necesar între ele cu privire la acest obiect, adicătrebuiesâ aibă acea uni ţateTcâreconsti tuie concepturdespre un obiect.

Dar cum noi nu avem a face ^decât cu diversul reprezentărilor noastre şi cum acest *X*care le corespunde (obiectul) nu e nimic pentru noi, fiindcă trebuie să Ke ceva distinct de toate reprezentările noastre^ este clar că unitateajje care obiectul o face necesară nu poate fi altceva decât unitatea formală a conştiinţei înşinţeza_djy_ers.ului reprezentărilor Atunci vom spune: cunoaştem obiectul, dacă am efectuat unitate

toate conceptele matematice nu sunt cunoştinţe prin ele însele; afară de cazul când se presupune că există lucruri care nu pot fi reprezentate decât în conformitate cu forma acestei intuiţii sensibile pure. Dar *lucrun* nu sunt date în *spaţiu* şi *timp* decât ca percepţii (reprezentări însoţite de senzaţii), deci cu ajutorul reprezentării empirice. în consecinţă, conceptele pure ale intelectului, chiar când sunt aplicate la intuiţii a *priori* (ca în matematic[8]), nu procură cunoştinţă decât în măsura în care aceste intuiţii, şj cu ajutorul lor şi conceptele intelectului, pot fi aplicate la intuiţii empirice. Prin urmare, nici categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiţiei cunoştinţe despre obiecte decât numai prin aplicarea lor posibilă la *intuiţia empirică,* adică ele nu servesc decât la posibilitatea *cunoaşterii empirice.* Iar această cunoaştere se numeşte *experienţă.* Prin urmare, categoriile n-au altă folosire pentru cunoaşterea lucrurilor decât numai întrucât acestea sunt considerate ca obiecte ale unei experienţe posibile.

§23

Judecata precedentă este de cea mai mare importanţă, căci ea determină limitele folosirii conceptelor pure ale intelectului cu privire la obiecte, la fel cum Estetica transcendentală determină limitele folosirii formei pure a intuiţiei noastre sensibile. Spaţiul şi timpul, reprezentând

---

ei. Dar această unitate este imposibilă, dacă intuiţia n-a putut fi prpdujă^^tr^o_asţfeŢde_fonctie_a sintezei goţriyit unei reguli, carejace necesară *a priori* reproducerea diversului şi face posibil un concept în care se unifică acest divers. Astfel, noi gândim un triunghi ca obiect când suntem conştienţi de aşezarea celor trei linii drepte după o regulă conform căreia o astfel de intuiţie poate fi totdeauna reprezentată. Această *unitate a regulii* determină tot diversul şi îl limitează la condiţii care fac posibilă unitatea apercepţiei, şi conceptul acestei unităţi este reprezentarea despre obiectul = *X,* pe care-1 gândesc cu ajutorul predicatelor amintite ale unui triunghi.

Orice cunoaştere reclamă un concept, fie el oricât de imperfect şi de obscur; dar acesta este, în ce priveşte forma lui. totdeauna ceva

onditii ale modalităţi în care ne pot fi date obiecte, nu au altă valabilitate decât în raport cu obiectele simţurilor, prin urmare numai ale experienţei. Dincolo de aceste limite, ele nu reprezintă absolut nimic; căci nu sunt decât în simţuri şi nu au, în afara lor, nici o realitate.

Conceptele pure ale intelectului sunt scutite de această limitare şi se extind la obiectele intuiţiei în genere, fie că seamănă sau nu cu a noastră, cu condiţia de a fi sensibilă şi nu intelectuală. Dar această extindere a conceptelor dincolo de intuiţia *noastră* sensibilă nu ne serveşte la nimic. Căci ele nu sunt atunci decât concepte vide despre obiecte şi nu putem judeca cu ajutorul lor, ele sunt simple forme ale gândirii fără realitate obiectivă, dacă aceste obiecte sunt sau nu posibile, fiindcă nu avem la îndemână nici o intuiţie la care să poată fi aplicată unitatea sintetică a apercepţiei, pe care numai conceptele o conţin, şi astfel să poată determina un obiect. Numai intuiţia *noastră* sensibilă şi empirică le poate conferi sens .şi semnificaţie.

Dacă deci se admite ca dat un obiect al unei intuiţii *nonsensibilc,* îl putem reprezenta fără îndoială cu ajutorul tuturor predicatelor care sunt cuprinse deja în supoziţia că *nimic din ceea ce aparţine intuiţiei sensibile nu-i convine,* deci că nu este întins sau că nu este în spaţiu, că durata lui nu este în timp, că în el nu se găseşte nici o schimbare (succesiune de determinări în timp) ctc. Dar dacă arăt numai ce *nu este* intuiţia obiectului, fără a putea spune ce anume este cuprins în ea, nu înseamnă

---

general şi ceva care serveşte ca regulă. Astfel, conceptul de corp, după unitatea diversului, care e gândit cu ajutorul lui, serveşte ca regulă cunoaşterii noastre despre fenomenele externe. Dar o regulă a intuiţiilor nu poate fi decât prin aceea că la fenomenele date el reprezintă reproducerea necesară a diversului lor, deci unitatea sintetică în conştiinţa despre ele. Astfel, conceptul de corp, în percepţia a ceva exterior nouă, face necesară reprezentarea întinderii şi, cu ea, a impenetrabilităţii, a figurii etc.

La baza oricărei necesităţi se află totdeauna o condiţie
ranscendentală. Trebuie deci să se găsească un principiu
ranscendental al unităţii conştiinţei în sinteza diversului tuturor
intuiţiilor noastre, prin urmare şi a conceptelor obiectelor în genere,
Pr'n urmare şi a tuturor obiectelor experienţei, principiu fără care ar fi

a poseda o cunoştinţă propriu-zisă; căci, în acest caz, eu nu am reprezentat posibilitatea unui obiect pentru conceptul meu intelectual pur, din cauză că nu am putut da o intuiţie care să-i corespundă, ci am putut numai spune ca intuiţia noastră nu este valabilă pentru el. Dar cel mai important lucru este aici că la aşa ceva nici măcar o singură categorie n-ar putea fi aplicată vreodată, de exemplu, conceptul de substanţă, adică de ceva care să poată exista ca subiect, dar niciodată ca simplu predicat; deoarece nu ştiu deloc dacă poate exista vreun lucru care să corespundă acestei determinări a gândirii decât dacă intuiţia empirică îmi procură un caz de aplicare. Dar despre aceasta mai multe în cele ce urmează.

§24. DESPRE APLICAREA CATEGORIILOR LA OBIECTE ALE SIMŢURILOR ÎN GENERE

Conceptele pure ale intelectului se raportează prin simplul intelect la obiecte ale intuiţiei în genere, rămânând nedeterminat dacă această intuiţie este a noastră sau o oarecare alta, cu condiţia de a fi sensibilă, dar tocmai de aceea nu sunt decât simple *forme de gândire,* prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat. Cinteza sau legătura diversului în ele se raporta numai la unitatea apercepţiei şi era prin acest fapt principiu] posibilităţii cunoaşterii *a priori,jfri* trucat se întemeiază pe

---

imposibil să gândim un obiect oarecare pentru intuiţiile noastre; căci obiect nu este nimic mai mult decât ceva despre care conceptul exprimă o astfel de necesitate a sintezei.

Această condiţie originară şi transcendentală nu este alta decât *apercepţia transcendentală.* Conştiinţa de sine, efectuată de determinările stării noastre în percepţia internă, este numai empirică, totdeauna variabilă, nu poate exista un eu constant şi permanent în această curgere a fenomenelor interne şi e numită de obicei *simţ intern* sau apercepţie empirică. Ceea ce trebuie să fie reprezentat *necesar* ca numeric identic nu poate fi gândit ca atare cu ajutorul datelor empirice. Trebuie să fie o condiţie care precedă toată experienţa şi face posibilă experienţa însăşi, care trebuie să facă valabilă o astfel de supoziţie transcendentală.

1 ct si prin urmare ea nu este numai transcendentală, ci şi numai pur [111] 1 ctîialâ. Dar fiindcă în noi o anumită formă stă *a priori* la baza '"tuitiei sensibile, care se întemeiază pe receptivitatea capacităţii de ' prezentare (sensibilitate), intelectul, ca spontaneitate, goaţejfitermjna . j jntern prin diver^ulj5p_rezenţărilpr date în conformitate cu unitatea sintetică a apercepţiei şi ppajg.gândi astfel *apriori* unitatea intetică a apercepţiei diversului *intuiţiei sensibile,* ca o condiţie căreia trebuie sâ-i fie supuse necesar toate obiectele intuiţiei noastre (omeneşti), în modul acesta, categoriile dobândesc, ca simple forme de gândire, realitate obiectivă, adică aplicare la obiecte care ne pot fi date în intuiţie, dar numai ca fenomene; căci numai despre fenomene suntem noi capabili să avem o intuiţie *apriori.*

Această *sinteză a* diversului intuiţiei sensibile, care este *apriori* posibilă şi necesară, poate fi numită *figuratăjsyjithesis speciosa),* spre a o distinge de aceea care ar fi gândită în raport cu diversul unei intuiţii în genere, în simpla categorie, şi care se numeşte sinteză ajnţelecţuluL *(synthesisintellectualis);* ambele sunt *transcendentale,* nu numai fiindcă ele însele preced *a priori,* ci fiindcă întemeiază şi posibilitatea altei cunoştinţe *apriori.*

Dar sinteza figurată, dacă se raportează numai la unitatea originar-sintetică a apercepţiei, adică la această unitate transcendentală, care este gândită în categorie, trebuie să fie numită, pentru a o distinge de

---

Nu pot avea loc în noi cunoaşteri, legătură şi unitate a acestor cunoaşteri între ele. fără acea unitate a conştiinţei care precedă toate datele intuiţiilor şi numai în raport cu care e posibilă orice reprezentare de obiecte. Voi numi această conştiinţă pură, originară şi imuabilă *apercepţie transcendentală.* Că ea merită acest nume rezultă clar din aceea că şi unitatea obiectivă cea mai pură, anume cea a conceptelor *apriori* (spaţiu şi timp), nu sunt posibile decât prin raportarea intuiţiilor

a ac[ac]eastă apercepţie. Unitatea numerică a acestei apercepţii stă deci *apriori* la baza tuturor conceptelor, tot astfel precum diversitatea spaţiului şi a timpului se află la baza intuiţiilor sensibilităţii.

Dar tocmai această unitate transcendentală a apercepţiei face din

oate fenomenele posibile, care se pot găsi vreodată reunite într-o [ex]Perienţă, o legătură a tuturor acestor reprezentări după legi. Căci

legătura numai intelectuală, *sinteza transcendentală a imaginaţiei. Imaginaţia* este facultatea de a reprezenta în intuiţie un obiect *în absenţa lui.* Fiindcă orice intuiţie a noastră este sensibilă, imaginaţia, în virtutea condiţiei subiective care numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiţie corespunzătoare, aparţine *sensibilităţii;* totuşi, întrucât sinteza ei este o funcţie a spontaneităţii, care este determinantă, şi nu, ca simţul, numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina *a priori* simţul în ce priveşte forma lui în conformitate cu unitatea apercepţiei, imaginaţia este în această măsură o facultate de a determina *a priori* sensibilitatea şi sinteza ei,/la intuiţiilor, *în conformitate cu categoriile,* trebuie să fie sinteza transcendentală a *imaginaţiei^jAccastă.* sinteză este un efect a] intelectului asupra sensibilităţii şi prima lui aplicare ("totodată principiul tuturor celorlalte) la obiecte ale intuiţiei posibile nouă. Ca figurată, ea este diferită de sinteza intelectuală produsă numai de intelect, fără ajutorul imaginaţiei, întrucât: imaginaţia este spontaneitate,eu o numesc uneori şi imaginaţie *productivă şi* o disting prin aceasta de cea *reproductivă,* a cărei sinteză e supusă pur şi simplu unor legi empirice, anume celor ale asociaţiei, şi care, prin urmare, nu contribuie cu nimic la explicarea posibilităţii cunoaşterilor a *priori* şi, din această cauză, nu aparţine filosofiei transcendentale, ci psihologiei.

---

această unitate a conştiinţei ar fi imposibilă dacă simţirea, în cunoaşterea diversului, n-ar putea deveni conştientă de identitatea funcţiei prin care unitatea aprehensivâ uneşte diversul în mod sintetic într-o cunoaştere. Astfel, conştiinţa originară şi necesară a identităţii de sine însăşi este totodată o conştiinţă a unei unităţi, la fel de necesare, a sintezei tuturor fenomenelor prin concepte, adică după reguli, care le fac nu numai necesar reproductibile, ci îi determină prin aceasta şi intuiţiei lor un obiect, adică un concept despre ceva, în care ele se înlănţuie necesar; căci simţirea nu ar putea gândi, şi încă a *priori,* propria sa identitate în diversitatea reprezentărilor ei, dacă nu ar avea înaintea ochilor identitatea acţiunii, care supune unei unităţi transcendentale întreaga sinteză a aprehensiunii (care este empirică) şi face posibilă mai întâi înlănţuirea ei după reguli *apriori.* Acum vom

* *

Aici e locul să facem inteligibil paradoxul pe care fiecare a trebuit
â-1 remarce în expunerea formei simţului intern (§6) – anume, că acest
. t jntern nu ne prezintă conştiinţei, chiar şi pe noi înşine, decât aşa cum
apărem nouă, nu aşa cum suntem în noi înşine, fiindcă noi ne intuim
numai cum suntem *afectaţi* interior, ceea ce pare a fi contradictoriu,
întrucât ar trebui să ne comportăm pasiv faţă de noi înşine; de aceea, în
sistemele de psihologie se obişnuieşte de preferinţă ca *simţul intern* şi
facultatea *apercepţiei* (pe care noi le distingem cu grijă) să fie prezentate
ca
identice.

Ceea ce determină simţul intern sunt intelectul şi facultatea lui originară de a lega diversul intuiţiei, adică de a-1 aduce sub o apercepţie (pe care se întemeiază însăşi posibilitatea lui). Fiindcă în noi, oamenii, intelectul nu este o facultate a intuiţiilor, şi chiar dacă aceste intuiţii ar fi date în sensibilitate, el nu le poate primi *în sine,* pentru a lega oarecum diversul *propriei lui* intuiţii, sinteza lui, dacă e considerat în el însuşi, nu este altceva decât unitatea acţiunii de care este conştient ca atare, chiar independent de sensibilitate, dar prin care el însuşi este capabil să determine interior sensibilitatea în raport cu diversul pe care acesta i-1 poate da, potrivit formei intuiţiei ei. Sub numele de *sinteză transcendentală a imaginaţiei,* intelectul exercită deci asupra

---

putea determina mai exact şi conceptele noastre despre un *obiect* în genere. Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor şi pot fi, la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit şi ceea ce se raportează în ele nemijlocit la obiect se numeşte intuiţie. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor îşi au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi şi prin urmare poate fi numit obiect nonempiric, adică transcendental = *X.*

Conceptul pur despre acest obiect transcendental (care, de fapt, în °ate cunoaşterile noastre este totdeauna identic = *X)* este ceea ce poate Procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un Ject, adică realitate obiectivă. Acest concept nu poate conţine nici o determinată şi nu va privi deci altceva decât acea unitate care

subiectului *pasiv,* a cărui *facultate* este, o acţiune despre care noi spunem cu drept cuvânt că simţul intern e afectat de ea. Apercepţia şi unitatea ei sintetică sunt atât de puţin identice cu simţul intern, încât, cea dintâi, ca izvor al oricărei legături, se îndreaptă, sub numele de categorii, spre diversul *intuiţiilor în genere* anterior oricărei intuiţii sensibile, spre obiecte în genere; dimpotrivă, simţul intern conţine simpla *formă a* intuiţiei, dar fără legătura diversului în ea, prin urmare nu conţine încă nici o intuiţie *determinată;* aceasta nu este posibilă decât prin conştiinţa determinării simţului intern cu ajutorul acţiunii transcendentale a imaginaţiei (adică prin influenţa sintetică a intelectului asupra simţului intern), pe care am numit-o sinteză figurată.

Observăm acestea totdeauna şi în noi. Noi nu putem gândi o linie fără a o *trage* în .gjmdire; nu putem gândi un cerc fără *a-1 descrie;* nici să ne reprezentăm cele trei dime isiuni ale spaţiului fără a *trage* din acelaşi punct trei linii perpendiculare între ele; şi nici chiar timpul, fără ca în *tragerea* unei linii drepte (care să fi^ reprezentarea externă figurată a timpului) să dăm atenţie acţiunii sintezei diversului prin care determinăm succesiv simţul intern, şi prin aceasta succesiunii acestei determinări în el. Ceea ce produce mai întâi conceptul de succesiune este mişcarea, ca acţiune a subiectului (nu ca determinare a

~~trebuie să se întâlnească într-un divers al cunoaşterii,~~ întrucât acest divers se află în raport cu un obiect. Dar acest raport nu este altceva decât unitatea necesară a conştiinţei, deci şi a sintezei diversului cu ajutorul funcţiei comune a simţirii, care constă în a-1 lega într-o reprezentare. Iar fiindcă această unitate trebuie să fie considerată ca necesară *apriori* (pentru că altfel cunoaşterea ar fi fără obiect), raportul cu un obiect transcendental, adică cu realitatea obiectivă a cunoaşterii noastre empirice, se va baza pe legea transcendentală că toate fenomenele, întrucât prin ele urmează să ne fie date obiecte, trebuie să fie supuse regulilor *a priori* ale unităţii lor sintetice, care numai ele fac posibil raportul lor în intuiţia empirică; adică ele trebuie să fie supuse în experienţă condiţiilor unităţii necesare a apercepţiei, aşa cum în simpla intuiţie sunt supuse condiţiilor formale ale spaţiului şi timpului,

■ biect)*, prin urmare, sinteza diversului în spaţiu, dacă facem U'' tie de acest spaţiu şi dăm atenţie numai acţiunii prin care d terminăm *simţul intern* conform formei lui. Intelectul nu *găseşte* deci ' Simţul intern o astfel de legătură a diversului, ci *o produce,* afectând est simţ. Dar problema de a şti cum eul, acel eu gândesc, este distinct de eul care se intuieşte pe sine însuşi (fiindcă îmi pot reprezenta, cel utin ca posibil, şi un alt mod de intuiţie) şi totuşi este identic cu acesta din urmă ca acelaşi subiect, cum pot deci spune: *eu,* ca inteligenţă şi subiect *gânditor,* mă cunosc pe *mine* însumi ca obiect *gândit,* întrucât îmi sunt dat pe deasupra mie însumi în intuiţie, numai aşa cum cunosc celelalte fenomene, adică nu aşa cum sunt în faţa intelectului, ci aşa cum îmi apar mie însumi; această problemă, zic, nu prezintă nici mai multă, nici mai puţină dificultate decât este aceea de a şti cum îmi pot fi mie însumi în genere un obiect şi chiar un obiect al intuiţiei şi percepţiilor interne. Că totuşi trebuie să fie în adevăr aşa se poate demonstra clar dacă se consideră spaţiul numai ca o simplă formă pură a fenomenelor simţurilor externe: prin aceea ca noi nu ne putem

* Mişcarea unui *obiect* în spaţiu nu aparţine unei ştiinţe pure, prin urmare nici geometriei, căci noi nu putem cunoaşte *a priori* că ceva este mobil, ci numai prin experienţă. Dar mişcarea ca *descriere* a unui spaţiu este un act pur al sintezei succesive a diversului în intuiţia externă în genere, prin imaginaţia productivă, şi aparţine nu numai geometriei, ci însăşi filosofiei transcendentale.

ba chiar că orice cunoaştere nu e mai întâi posibilă decât datorită acestei duble condiţii.

4. EXPLICARE PRELIMINARĂ A POSIBILITĂŢII CATEGORIILOR CA CUNOAŞTERI *A PRIORI*

Există numai o experienţă în care toate percepţiile sunt reprezentate ca fiind într-o înlănţuire completă şi logică; tot aşa cum este numai *un* spaţiu şi *un* timp în care au loc toate formele fenomenului Şi toate relaţiile existenţei sau ale nonexistenţei. Când se vorbeşte de rferite experienţe, nu e vorba decât de tot atâtea percepţii aparţinând atare uneia şi aceleiaşi experienţe generale. Unitatea universală şi etica a percepţiilor constituie, în adevăr, tocmai forma experienţei,

reprezenta timpul, care nu este totuşi un obiect al intuiţiei externe, aitfej decât sub imaginea unei linii pe care o tragem, şi ca fără acest mod de expunere noi nu am putea cunoaşte unitatea dimensiunii lui; se poate arăta la fel că noi trebuie să luăm determinarea lungimii timpului sau şi a epocilor pentru toate percepţiile interne de la ceea ce obiectele externe prezintă ca variabil şi că, prin urmare, trebuie să ordonăm ca fenomene în timp determinările simţului intern exact în acelaşi mod cum ordonăm pe cele ale simţului extern în spaţiu; prin urmare, dacă admitem, despre cele din urmă, că prin ele cunoaştem obiecte numai întrucât suntem afectaţi dinafară, trebuie să recunoaştem şi despre simţul intern caprin el ne intuim pe noi înşine numai astfel cum suntem interior afectaţi *de noi înşine,* adică, în ce priveşte intuiţia internă, noi cunoaştem propriul nostru subiect numai ca fenomen, iar nu în ceea ce este el în sine*.

* Nu văd cum se pot găsi atâtea dificultăţi în faptul că simţul intern este afectat de noi înşine. Orice act al *atenţieine* poate da un exemplu în această privinţă. Intelectul determină în ea totdeauna simţul intern, în conformitate cu legătura pe care o gândeşte, faţă de intuiţia internă, care corespunde diversului în sinteza intelectului. Cât de mult este afectată de obicei simţirea în modul acesta, oricine va putea observa în sine însuşi.

şi ea nu este altceva decât unitatea sintetică a fenomenelor prin concepte.

Dacă unitatea sintezei prin concepte empirice ar fi cu totul contingenţă şi dacă aceste concepte nu s-ar întemeia pe un principiu transcendental al unităţii, ar fi posibil ca o mulţime de fenomene să umple sufletul nostru, fără ca totuşi din aceasta să rezulte vreodată experienţă. Dar atunci ar dispărea şi orice raport al cunoaşterii la obiecte, fiindcă i-ar lipsi legătura care se face în virtutea legilor universale şi necesare; prin urmare, ea ar fi, ce-i drept, intuiţie vidă de gândire, dar niciodată cunoaştere, deci pentru noi ar fi totuna cu nimic.

Condiţiile *a priori* ale unei experienţe posibile în genere sunt în acelaşi timp condiţiile posibilităţii obiectelor experienţei. Eu afirm că toate *categoriile* menţionate mai sus nu sunt altceva decât *condiţiile*

Dimpotrivă eu sunt conştient de mine însumi în sinteza
anscendentală a diversului reprezentărilor în genere, prin urmare în
unitatea originară sintetică a apercepţiei, nu aşa cum îmi apar, nici aşa
cum sunt în mine însumi, ci numai cffsunţ
Aceastăj^e^enrareeşţeo
i D t
sândire, nu o *intuire.* Dar cum pentru *cunoaşterea* noastră înşine, în afară j^-^tJ^îeT^In3irTi care aduce diversul fiecărei intuiţii posibile la unitatea apercepţiei, mai e nevoie de un anumit mod de intuiţie, prin care e dat acest divers, propria mea existenţă nu este, ce-i drept, fenomen (cu atât mai puţin simplă aparenţă), dar determinarea existenţei* mele nu poate avea loc decât în conformitate cu forma simţului intern şi după

* „Eu gândesc" exprimă actul de a determina existenţa mea. Existenţa este deci deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin, adică cum să pun în mine diversul aparţinând acestei existenţe, nu este încă dat. Pentru aceasta e nevoie de intuiţia de sine, care are la bază o formă dată *apriori,* adică timpul, care e sensibilă şi aparţine receptivităţii determinabilului. Dacă nu mai am o altă intuiţie de mine însumi, care dă *determinantul in* mine, de a cărei spontaneitate sunt conştient şi pe care-1 dă anterior actului *determinării,* aşa cum (MHpu/dă ceea ce este determinabilul, eu nu pot determina existenţa mea ca pe aceea a unei fiinţe spontane, ci îmi reprezint numai spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, .şi existenţa mea rămâne determinabilă numai sensibil, adică rămâne ca existenţă a unui fenomen. Totuşi această spontaneitate face ca eu să mă numesc *inteligenţă.*

gândirii pentru o experienţă posibilă, aşa cum *spaţiul* şi *timpul* conţin *condiţiile intuiţiei* pentru această experienţă. Prin urmare, şi ele sunt concepte fundamentale pentru a gândi obiecte în genere corespunzătoare fenomenelor şi au deci a *priori* valabilitate obiectivă; ceea ce am vrut propriu-zissăştim.

Dar posibilitatea şi chiar necesitatea acestor categorii se
întemeiază pe relaţia pe care o are întreaga sensibilitate şi cu ea şi toate
enomenele posibile, cu apercepţia originară, în care totul trebuie să fie
necesar în conformitate cu condiţiile unităţii universale a conştiinţei de
sine, adică să fie supuse funcţiilor generale ale sintezei, anume ale
mtezei prin concepte, în care, numai, apercepţia îşi poate dovedi
priori identitatea ei universală şi necesară. Astfel, conceptul de cauză
este altceva decât o sinteză (a ceea ce succede în

modul particular cum este dat diversul, pe care-1 leg, în intuiţia internă, şi nu am deci după aceasta nici o *cunoştinţă* despre mine aşa *cum sunt,* ci numai aşa cum îmi *apar* mie însumi .|Conştiinţa de sine însuşi nu este deci nici pe departe o cunoaştere de sine însuşijeu toate categoriile care constituie gândirea *unui obiect în genere* prin legarea diversului într-o apercepţie. Aşa cum pentru cunoaşterea unui obiect diferit de mine, pe lângă gândirea unui obiect *în genere* (în categorie), am nevoie totuşi şi de o intuiţie prin care determin acel concept general, tot astfel pentru cunoaşterea mea însumi am nevoie, în afară de conştiinţă sau în afară de faptul că mă gândesc pe mine,încă de o intuiţie a diversului în mine,prin care determin această idee; eu exist ca inteligenţă care este conştientă numai de facultatea ei de sinteză, dar care, cu privire la diversul pe care trebuie să-1 lege, fiind supusă unei condiţii restrictive pe care ea o numeşte simţ intern, nu poate face intuitivă acea legătură decât după raporturi de timp, care se află cu totul în afara conceptelor intelectuale propriu-zise; prin urmare, această inteligenţă nu se poate cunoaşte pe sine însăşi decât cum îşi apare sie însăşi din punctul de vedere al unei intuiţii (care nu poate fi intelectuală şi dată de intelectul însuşi) şi nu cum s-ar cunoaşte, dacă *intuiţia* ei ar fi intelectuală.

---

cu alte fenomene) efectuată *prin concepte,* şi fără o astfel de *unitate,* care îşi are regula *a priori* şi îşi supune fenomenele, nu s-ar găsi o unitate, completă şi generală, deci necesară, a conştiinţei în diversul percepţiilor. Dar ele nu ar mai aparţine atunci nici unei experienţe, ar fi prin urmare fără obiect, şi nu ar fi decât un joc orb al reprezentărilor, adică mai puţin decât un vis.

Toate încercările de a deriva din experienţă aceste concepte pure ale intelectului şi de a le atribui o origine numai empirică sunt deci cu totul sterile şi zadarnice. Nu vreau să dau ca exemplu decât conceptul de cauză, care cuprinde în sine caracterul de necesitate pe care nici o experienţă nu o poate da; experienţa ne învaţă, desigur, că unui fenomen îi succede de obicei alt fenomen, dar nu că cel din urmă trebuie să-i succeadă în mod necesar celui dintâi, nici că se poate conchide,

§26. DEDUCŢIA TRANSCENDENTALĂ A FOLOSIRII EMPIRICE UNIVERSAL POSIBILE A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

în *deducţia metafizică* a fost expusă originea *apriori* a categoriilor în genere, prin acordul lor deplin cu funcţiile logice universale ale gândirii, iar în *deducţia transcendentală* a fost expusă posibilitatea acestor categorii considerate ca cunoaşteri *a priori* despre obiecte ale unei intuiţii în genere (§§ 20, 21). Acum urmează să explicăm posibilitatea de a cunoaşte *apriori,* cu *ajutorul categoriilor,* obiectele care *nu ar putea să se prezinte decât simţurilor noastre,* şi anume, nu în ce priveşte forma intuiţiei lor, ci în ce priveşte legile legăturii lor, prin urmare să explicăm cum putem prescrie, aşa-zicând, naturii legea şi chiar de a o face posibilă. Căci fără această aplicare a categoriilor nu ar reieşi clar cum tot ce se poate numai prezenta simţurilor noastre trebuie să fie supus legilor care derivă *a priori* numai din intelect.

Notez mai întâi că prin *sinteză a aprehensiunii* eu înţeleg reunirea diversului într-o intuiţie empirică, prin care devine posibilă percepţia, cu alte cuvinte, conştiinţa empirică a acestei intuiţii (ca fenomen).

Noi avem *forme* ale intuiţiei sensibile atât externe cât şi interne, *a priori,* în reprezentările de spaţiu şi timp, şi sinteza aprehensiunii

---

a *priori* şi în mod cu totul general, de la primul la cel de-al doilea, precum se conchide dintr-o condiţie la consecinţă. Dar această regulă empirică a *asociaţiei,* care trebuie admisă pretutindeni când se spune că totul, în seria evenimentelor, este supus regulilor în aşa măsură încât niciodată nu se întâmplă ceva fără să fi fost precedat de altceva căruia ii urmează totdeauna această regulă, considerată ca o lege a naturii, întreb eu, pe ce se întemeiază? şi cum este posibilă această asociaţie însăşi? Principiul posibilităţii asociaţiei diversului, întrucât se găseşte în °biect, se numeşte *afinitatea* diversului. întreb, deci, cum vă faceţi inteligibilă afinitatea universală a fenomenelor (cu ajutorul căreia ele sunt suPuse legilor constante şi *trebuie* să le fie supuse)?

După principiile mele, această afinitate este foarte inteligibilă. oate fenomenele posibile aparţin, ca reprezentări, întregii conştiinţe de

diversului fenomenului trebuie să fie totdeauna conformă acestei reprezentări, pentru că ea însăşi nu poate avea loc decât conform acestei forme. Dar spaţiul şi timpul sunt reprezentate în ele a *priori* nu numai ca *forme* ale intuiţiei sensibile, ci chiar ca *intuiţii* (care conţin un divers), deci cu determinarea *unităţii* acestui divers (vezi Estetica transcendentală)*. Deci *unitatea sintezei* diversului, în afară de noi sau în noi, prin urmare şi o *legătură* cu care trebuie să fie conform tot ce trebuie să fie reprezentat ca determinat în spaţiu sau în timp, este ea însăşi dată a *priori,* ca condiţie a sintezei oricărei *aprehensiuni,* în acelaşi timp cu (nu în) aceste intuiţii. Această unitate sintetică nu poate fi însă alta decât cea a legăturii diversului unei *intuiţii date în genere* într-o conştiinţă originară, dar, în conformitate cu categoriile, aplicată numai la *intuiţia* noastră *sensibilă.* Prin urmare, orice sinteză, prin care însăşi percepţia

* Spaţiul, reprezentat ca obiect (cum de fapt este necesar în geometrie), conţine mai mult decât numai forma intuiţiei, anume *sinteza* într-o reprezentare *intuitivă* a diversului dat după forma sensibilităţii, astfel încât *forma intuiţiei dă* numai diversul, iar *intuiţia formală* unitatea reprezentării. Această unitate o atribuisem în Estetică numai sensibilităţii, pentru a arăta că ea precede orice concept, deşi presupune o sinteză care nu aparţine simţurilor, dar care face posibile toate conceptele de spaţiu şi timp. Fiindcă prin această sinteză (prin faptul că intelectul determină sensibilitatea) spaţiul şi timpul sunt *date* mai întâi ca intuiţii, unitatea acestei intuiţii a *priori* aparţine spaţiului şi timpului şi nu conceptului intelectului (§24).

sine posibile. Dar de această conştiinţă, considerată ca o reprezentare transcendentală, identitatea numerică este inseparabilă, şi ea este certă a *priori,* fiindcă nimic nu poate interveni în cunoaştere decât cu ajutorul acestei apercepţii originare. Cum această identitate trebuie să intervină necesar în sinteza oricărui divers al fenomenelor, întrucât ea urmează să devină cunoaştere empirică, fenomenele sunt supuse unor condiţii *a priori,* cu care sinteza lor (sinteza aprehensiunii) trebuie să fie universal conformă. Reprezentarea unei condiţii generale, după care poate fi pus un anumit divers (prin urmare într-un mod identic), se numeşte o *regulă,* şi se numeşte o *lege* când acest divers *trebuie* pus astfel. Toate fenomenele se află deci într-o legătură universală după legi necesare şi,

vine p0Sibilă, este supusă categoriilor şi, pentru că experienţa este oastere prin percepţii legate, categoriile sunt condiţii ale posibilităţii rientei, şi sunt deci valabile *a priori* şi pentru toate obiectele experienţei.

**
*

Când deci din intuiţia empirică a unei case, de exemplu, fac o percepţie prin aprehensiunea diversului ei, *unitatea necesară a* spaţiului si a intuiţiei sensibile externe în genere îmi serveşte de fundament şi desenez oarecum forma acestei case în conformitate cu această unitate sintetică a diversului în spaţiu. Dar tocmai aceeaşi unitate sintetică, dacă fac abstracţie de forma spaţiului, îşi are sediul în intelect şi este categoria sintezei omogenului într-o intuiţie în genere; cu alte cuvinte, categoria *cantităţii,* căreia deci acea sinteză a aprehensiunii, adică percepţia, trebuie să-i fie pe de-a întregul conformă*.

* în acest fel se demonstrează că sinteza aprehensiunii, care este empirică, trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu sinteza apercepţiei, care este intelectuală şi cuprinsă total *a priori în* categorie. Este una şi aceeaşi spontaneitate care, acolo sub numele de imaginaţie, aici sub acela de intelect, introduce legătura în diversul intuiţiei.

prin urmare, ele sunt într-o *afinitate transcendentală,* din care cea *empirică* nu este decât o simplă consecinţă.

Afirmaţia că natura urmează să se orienteze după principiul nostru subiectiv al apercepţiei, ba chiar că urmează să depindă de el în ce priveşte legitatea ei, pare desigur absurdă şi stranie. Dar dacă ne gândim că această natură nu este în sine decât un ansamblu de fenomene, prin urmare că nu este un lucru în sine, ci numai o multitudine de reprezentări ale simţirii, atunci nu ne vom mira s-o vedem numai în facultatea radicală a întregii noastre cunoaşteri, anume ln aPercepţia transcendentală, în această unitate care singură îi permite sa fie obiect al oricărei experienţe posibile, adică natură; şi se va •ejJege prin aceasta însăşi că noi putem cunoaşte această unitate prin urmare şi ca necesară, lucru la care fireşte ar trebui să

Când (pentru a lua un alt exemplu) percep îngheţarea apei, eu aprehendez două stări (a fluidităţii şi a soliditătii) ca atare, care stau una faţă de alta într-o relaţie de timp. Dar în timp, pe care-I pun la baza fenomenului ca *intuiţie* internă, eu îmi reprezint în mod necesar *unitatea* sintetică a diversului, fără care această relaţie nu ar putea fi dată într-o intuiţie în mod determinat (din punctul de vedere al succesiunii). Această unitate sintetică, considerată ca fiind condiţia *a priori care-mi* permite să leg diversul unei intuiţii în genere şi făcând abstracţie de forma constantă a intuiţiei mele interne, adică de timp, este categoria de *cauză, prin* care, dacă o aplic la sensibilitatea mea, *determin tot ce se întâmplă în timp în genere din punctul de vedere al relaţiei lui.* Aprehensiunea într-un eveniment de această specie şi, prin urmare, acest eveniment însuşi, în raport cu percepţia posibilă, este deci supusă conceptului de *raport al efectelor si cauzelor,* si la fel în toate celelalte cazuri.

Categoriile sunt concepte care prescriu legi *a priori* fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor *(natura materialiter spectata).* Fiindcă aceste categorii nu sunt derivate din natură şi nu se orientează după ea ca după modelul lor (căci altfel

---

renunţăm, dacă ea ar fi dată în sine, independent de primele izvoare ale gândirii noastre. Căci atunci eu nu aş şti de unde ar trebui să luăm judecăţile sintetice ale unei astfel de unităţi universale a naturii, fiindcă în acest caz ar trebui să le împrumutăm de la obiectele naturii însăşi. Dar cum aceasta nu s-ar putea face decât empiric, atunci de aici nu ar putea fi scoasă altă unitate decât una contingenţă, care însă e departe de a fi suficientă înlănţuirii necesare pe care o gândim, când o numim natură.

f decât empirice), se pune întrebarea cum e de conceput că natura nJ . - se orienteze după ele, adică în ce fel pot ele determina *apriori* lătura diversului naturii, fără a o scoate din natură. Iată aici soluţia acestei enigme.

Privind acordul necesar al legilor fenomenelor naturii cu intelectul • cu forma lui a *priori,* cu alte cuvinte, cu facultatea lui de a *lega* diversul în genere, nu este cu nimic mai straniu decât acordul fenomenelor însele cu forma *a priori a* intuiţiei sensibile. Căci legile nu există în fenomene, după cum fenomenele nu există în sine; aceste legi nu există decât în raport cu subiectul, căruia fenomenele îi sunt inerente, întrucât are intelect, după cum fenomenele nu există decât în raport cu aceeaşi fiinţă, întrucât are simţuri. Lucrurile în sine ar fi în mod necesar conforme legii, chiar în afara unui intelect care să le cunoască. Dar fenomenele nu sunt decât reprezentări de lucruri, despre care nu ştim ceea ce pot fi în sine. Ca simple reprezentări însă, ele nu sunt supuse nici unei alte legi de legătură decât aceleia pe care o prescrie facultatea care face legătura. Ceea ce leagă diversul intuiţiei sensibile este imaginaţia, care depinde de intelect în ce priveşte unitatea sintezei ei intelectuale, şi de sensibilitate în ce priveşte diversitatea aprehensiunii. Cum de sinteza aprehensiunii depinde orice percepţie posibilă, iar această sinteză empirică depinde ea însăşi de sinteza transcendentală, deci de categorii, toate percepţiile posibile, prin urmare şi tot ce poate

DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECrULUI

Secţiunea a treia

DESPRE RAPORTUL INTELECTULUI CU OBIECTE ÎN GENERE ŞI DESPRE POSIBILITATEA DE A LE CUNOAŞTE *A PRIORI*

Ceea ce am expus separat şi în detaliu în secţiunea precedentă vom prezenta acum reunit şi sistematic. Sunt trei izvoare subiective de cunoaştere pe care se întemeiază posibilitatea unei experienţe în genere 1 CUn°aşterea obiectelor acestei experienţe: *simţurile, imaginaţia* şi p e a ; fiecare dintre ele poate fi considerată ca empirică

in

ajunge cândva]a conştiinţa empirică, adică toate fenomenele naturii, trebuie să fie supuse, în ce priveşte legătura categoriilor, de care natura (considerată numai ca natură în genere) depinde ca de principiul originar al legităţii ei necesare (ca *natura formaliter spectata).* Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi prin simple categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o *natură în genere,* considerată ca legitate a fenomenelor în spaţiu şi timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate *nu* pot fi *integral deduse* din categorii, deşi toate le sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienţei pentru a învăţa să cunoaştem aceste din urmă legi *în genere;* dar numai primele ne instruiesc *apriori* despre experienţă în genere şi despre ceea ce poate fi cunoscut ca un obiect al acestei experienţe.

§27. REZULTATUL ACESTEI DEDUCŢII A CONCEPTELOR INTELECTULUI

Noi nu putem *gândi nici* un obiect fără ajutorul categoriilor; noi nu putem *cunoaşte* nici un obiect gândit fără ajutorul intuiţiilor care corespund acestor concepte. Toate intuiţiile noastre sunt sensibile, şi această cunoaştere, întrucât obiectul ei îi este dat, este empirică. Dar cunoaşterea empirică este experienţă. Prin urmare, *nouă nu ne este*

---

aplicarea la fenomene date – , dar toate sunt şi elemente sau fundamente *a priori* care fac posibilă însăşi această folosire empirică. *Simţurile* prezintă fenomenele empiric în *percepţie; imaginaţia,* în asociaţie (şi reproducere); *apercepţia, în conştiinţa empirică* a identităţii acestor reprezentări reproductive cu fenomenele, prin care au fost date, prin urmare în recogniţie.

Dar la baza tuturor percepţiilor stă a p/jor; intuiţia pură (care pentru percepţiile considerate ca reprezentări este forma intuiţiei interne, timpul); la baza asociaţiei, sinteza pură a imaginaţiei şi la cea a conştiinţei empirice, apercepţia pură, adică identitatea universală de sine în toate reprezentările posibile.

Dacă vrem să urmărim principiul intern al acestei legături a reprezentărilor până la acel punct în care toate trebuie să conveargă

bilă nici o cunoştinţă a priori decât exclusiv aceea despre obiectele Experienţei posibile.*

Dar această cunoaştere, care e limitată numai la obiecte ale erientei, nu este din această cauză împrumutată în totalitate de la erientă ci, în ce priveşte atât intuiţiile pure cât şi conceptele pure le intelectului, ele sunt elemente ale cunoaşterii, care se găsesc în noi a *priori.* Nu există decât două căi pe care poate fi gândit un acord *necesara]* experienţei cu conceptele despre obiectele ei: sau experienţa face posibilă aceste concepte, sau aceste concepte fac posibilă experienţa. Prima explicaţie nu poate fi admisă cu privire la categorii (nici chiar cu privire la intuiţia sensibilă pură), căci ele sunt concepte a *priori,* deci independente de experienţă (afirmarea unei origini empirice ar fi un fel de *generatio aequivoca).* în consecinţă, nu rămâne decât cea de-a doua explicaţie (oarecum un sistem a l e p i g e n e z c i

* Ca să nu ne izbim pripit de pretinsele consecinţe dăunătoare şi neliniştitoare ale acestei judecăţi, vreau să amintesc numai că în *gândire* categoriile nu sunt limitate de condiţiile intuiţiei noastre sensibile, ci au un câmp nelimitat şi că numai *cunoaşterea* a ceea ce gândim, determinarea obiectului, are nevoie de intuiţie; în absenţa acestei intuiţii, ideea despre obiect poate de altfel să aibă oricând consecinţele ei adevărate şi folositoare cu privire la *folosirea raţiunii de* către subiect; dar cum această folosire nu are totdeauna ca scop determinarea obiectului, prin urmare cunoaşterea, ci şi determinarea subiectului şi a voinţei lui, nu este încă locul să fie expusă aici.

pentru a dobândi abia aici unitatea cunoaşterii pentru o experienţă posibilă, trebuie să începem cu apercepţia pură. Toate intuiţiile nu sunt pentru noi nimic şi nu ne interesează câtuşi de puţin, dacă nu pot fi primite în conştiinţă, fie că ele pătrund în ea direct sau indirect, şi numai astfel este posibilă cunoaşterea. Noi suntem conştienţi *apriori* de identitatea universală, a noastră înşine, în raport cu toate reprezentările care pot aparţine vreodată cunoaşterii noastre, ca de o condiţie necesară a posibilităţii tuturor reprezentărilor (fiindcă ele nu reprezintă in mine ceva decât cu condiţia de a aparţine, cu toate celelalte, unei c°nştiinţe, prin urmare trebuie să poată fi cel puţin legate în ea). Acest P«ncipiu este ferm stabilit *a priori* şi poate fi numit *principiul ra nscendental al uni taţii* întregului divers al reprezentărilor noastre Pnn urmare şi al diversului intuiţiei). Unitatea diversului într-un

raţiunii pure), că anume categoriile cuprind din partea intelectului principiile posibilităţii oricărei experienţe în genere. Dar cum fac ele posibilă experienţa şi ce principii ale posibilităţii ei procură în aplicarea lor la fenomene va arăta mai pe larg capitolul următor, care tratează despre folosirea transcendentală a judecăţii.

Dacă cineva ar vrea să propună o cale intermediară între singurele două amintite, şi anume categoriile nu ar fi nici prime principii *apriori gândite spontan* ale cunoaşterii noastre, nici principii scoase din experienţă, ci că ar fi dispoziţii subiective de a gândi, sădite în noi o dată cu existenţa noastră, şi care au fost întocmite de creatorul nostru în aşa fel, încât folosirea lor să concorde exact cu legile naturii după care se desfăşoară experienţa (un fel de *sistem depreformaţie* al raţiunii pure), atunci (în afară de faptul că într-o asemenea ipoteză nu se vede nici un termen până la care am putea împinge supoziţia unor dispoziţii predeterminate pentru judecăţile viitoare) ar fi decisiv, contra căii intermediare amintite, faptul că într-un asemenea caz categoriile ar fi lipsite de *necesitatea* care aparţine esenţial conceptului lor. Căci conceptul de cauză, de exemplu, care exprimă necesitatea unui efect sub o condiţie presupusă, ar fi fals dacă nu s-ar întemeia decât pe o necesitate subiectivă arbitrară înnăscută nouă de a lega anumite reprezentări empirice după o astfel de regulă a raportului. Eu nu aş putea spune: efectul este legat cu cauza în obiect (adică necesar), ci numai:

---

subiect este sintetică, deci apercepţia pură ne procură un principiu al unităţii sintetice a diversului în orice intuiţie posibilă*.

* Să se dea atenţie acestei judecăţi, care este de o mare importanţă. Toate reprezentările au o relaţie necesară cu o conştiinţă empirică *posibilă,* căci dacă nu ar avea-o şi ar ti cu totul imposibil de a deveni conştienţi de ele, aceasta ar însemna că ele nu există. Dar orice conştiinţă empirică are o relaţie necesară cu o conştiinţă transcendentală (care precede orice experienţă particulară), adică cu conştiinţa de mine însumi, ca apercepţia originară. Este deci absolut necesar ca în cunoaşterea mea orice conştiinţă să se raporteze la o conştiinţă (de mine însumi). Aici este o unitate sintetică a diversului (conştiinţei), care e cunoscută *apriori şi* serveşte tocmai ca bază judecăţilor sintetice a *priori* care se raportează la gândirea pură, aşa cum spaţiul şi timpul servesc ca bază judecăţilor care privesc forma simplei intuiţii..ludecata sintetică: toate *conştiinţele empirice* diverse trebuie să lie legate într-o singură conştiinţă de sine este principiul aiwo/uf prim şi sintetic al gândirii noastre în genere. Dar nu trebuie să se piardă din vedere că simpla reprezentare *eu,* în raport cu toate celelalte (a căror unitate

asa constituit încât nu pot gândi altfel această reprezentare decât
eU fTlegată; aceasta este tocmai ce doreşte mai mult scepticul; căci
aS ' orice cunoştinţă a noastră, obţinută cu ajutorul pretinsei
labilităţi obiective a judecăţilor noastre, nu este decât pură aparenţă
ar lipsi nici oameni care nu ar mărturisi despre ei înşişi această
itate subiectivă (care trebuie să fie simţită); cel puţin nu ne-am
tea certa cu nimeni despre ceea ce se întemeiază numai pe modul cum
este organizat
subiectul lui.

SCURT REZUMAT AL ACESTEI DEDUCŢII

Ea constă în expunerea conceptelor pure ale intelectului (şi, cu ele, a oricărei cunoaşteri teoretice a *priori),* ca principii ale posibilităţii experienţei, dar a experienţei considerată ca *determinare* a fenomenelor în spaţiu şi în timp *în genere* – , în sfârşit, în derivarea acestei determinări din principiul unităţii *originare* sintetice a apercepţiei, ca formă a intelectului în raportul lui cu spaţiul şi timpul, aceste forme originare ale sensibilităţii.

**
*

Dar această unitate sintetică presupune o sinteză sau o include, şi dacă prima trebuie să fie necesară *apriori,* atunci şi cea din urmă trebuie sa fie o sinteză a *priori.* Deci unitatea transcendentală a apercepţiei se raportează la sinteza pură a imaginaţiei ca la o condiţie a *priori* a posibilităţii oricărei compuneri a diversului într-o cunoaştere. Dar numai *sinteza productivă a imaginaţiei* poate avea loc a *priori,* căci cea reproduc ti vă se întemeiază pe condiţii ale experienţei. Principiul unităţii cesare a sintezei pure (productive) a imaginaţiei, anterior apercepţiei,

va ea ° fac e posibilă), este conştiinţa transcendentală. Nu are nici o importanţă aici sta reprezentare este clară (conştiinţă empirică) sau obscură şi nici măcar realitatea dresează; dar posibilitatea formei logice a oricărei cunoaşteri se întemeiază necesar ** «Portul cu această apercepţie ca o *facultate.*

Numai până aici am considerat necesară diviziunea în paragrafe, fiindcă aveam a face cu concepte elementare. Acum, când vrem să le ilustrăm folosirea, expunerea va putea să se dezvolte într-un lanţ continuu, fără paragrafe.

ANALITICA TRANSCENDENTALA

Cartea a doua

ANALITICA

PRINCIPIILOR

Logica generală este construită pe un plan care concordă în totul cu clasificarea facultăţilor superioare ale cunoaşterii. Acestea sunt: *intelectul Judecata* şi *raţiunea.* Această doctrină tratează deci, în analitica ei, despre *concepte, judecăţi* şi *raţionamente* exact în conformitate cu funcţiile şi ordinea acestor facultăţi ale simţirii care se concep sub denumirea largă de intelect în genere.

Cum logica pur formală face abstracţie de orice conţinut al cunoaşterii (indiferent că e pură sau empirică) şi nu se ocupă decât de forma gândirii în genere (a cunoştinţei discursive), ea poate cuprinde, în

---

este deci principiul posibilităţii oricărei cunoaşteri, îndeosebi a experienţei.

Numim transcendentală sinteza diversului în imaginaţie când, fără a distinge intuiţiile unele de altele, ea nu se raportează *apriorila* altceva decât la legarea diversului, şi unitatea acestei sinteze se numeşte transcendentală, când cu privire la unitatea originară a apercepţiei ea este reprezentată ca fiind *a priori* necesară. Cum aceasta din urmă se află la baza posibilităţii oricărei cunoaşteri, unitatea transcendentală a sintezei imaginaţiei este forma pură a oricărei cunoaşteri posibile şi prin care toate obiectele unei experienţe posibile trebuie reprezentate *apriori.*

Unitatea apercepţiei cu privire la sinteza imaginaţiei este *intelectul,* şi aceeaşi unitate, cu privire la *sinteza transcendentală* a imaginaţiei, este *intelectul pur.* în intelect sunt deci cunoştinţe pure

■ analitică, şi canonul pentru raţiune, pentru că forma acestei

^ ' i -<■< i«i are regula ei certă, care poate fi sesizată a *priori,* fără a se facultaţi IM <^ &

dera natura particulară a acestei cunoaşteri aplicate aici prin simpla

descompunere a acţiunilor raţiunii în momentele lor.

Logica transcendentală, fiind restrânsă la un conţinut determinat, dică numai la cel al cunoştinţelor pure a *priori,* nu o poate urma pe cea dintâi în această diviziune. Se vădeşte, în adevăr, că *folosirea transcendentală* a *raţiunii* nu este deloc obiectiv valabilă şi, prin urmare, nu aparţine *logicii adevărului,* adică analiticii, ci că ea, ca *logică a aparenţei,* reclamă, sub numele de *dialectică* transcendentală, o parte specială a sistemului scolastic.

Intelectul şi judecata îşi au deci canonul lor al folosirii obiectiv valabile, deci adevărate, în logica transcendentală şi aparţin astfel părţii analitice a acestei ştiinţe. Dar *raţiunea,* în încercările ei de a stabili ceva a *priori* despre obiecte şi de a extinde cunoaşterea dincolo de limitele experienţei posibile, este cu totul *dialectică* şi aserţiunile ei iluzorii nu-şi au nicidecum locul într-un canon ca acela pe care trebuie să-1 cuprindă totuşi analitica.

Analitica principiilorva fi deci numai un canon pentru *judecată;* ea o învaţă să aplice la fenomene conceptele intelectului, care cuprind condiţia pentru reguli a *priori.* Din această cauză, luându-mi ca temă

---

a *priori,* care conţin unitatea necesară a sintezei pure a imaginaţiei cu privire la toate fenomenele posibile. Acestea sunt *categoriile,* adică conceptele pure ale intelectului; prin urmare, facultatea de cunoaştere empirică a omului conţine în mod necesar un intelect care se raportează la toate obiectele simţurilor, deşi numai cu ajutorul intuiţiei şi al sintezei

ei pnn imaginaţie, căruia deci îi sunt supuse toate fenomenele ca *data*

Pentru o experienţă posibilă. Cum această raportare a fenomenelor la o

x Penenţă posibilă este şi ea necesară (fiindcă fără ea nu am dobândi

Pnn ele absolut nici o cunoaştere şi, prin urmare, ele nu.ne-ar interesa

u ?[1] de puţin), urmează că intelectul pur este, cu ajutorul categoriilor, principiu formal şi sintetic al tuturor experienţelor şi că fenomenele

au un *raport necesar cu intelectul.*

principiile proprii ale intelectului, mă voi servi de denumirea de *doctrină a judecăţii,* ceea ce desemnează mai exact această treabă.

Introducere

DESPRE JUDECATA* TRANSCENDENTALĂ ÎN GENERE

Dacă se defineşte intelectul în genere ca facultate a regulilor, atunci judecata va fi facultatea de a se *subsuma* regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată *(casus datae legis).* Logica generală nu cuprinde prescripţii pentru judecată şi nici nu poate cuprinde. în adevăr, fiindcă *ea face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei,* nu-i rămâne decât sarcina de a descompune analitic simpla formă a cunoştinţei în concepte, judecăţi şi raţionamente şi de a stabili astfel regulile formale pentru întreaga folosire a intelectului. Dacă ar vrea să arate în general cum ar trebui să se subsumeze sub aceste reguli, adică să distingă dacă ceva stă sau nu sub ele, ea n-ar putea-o face decât

---

Vom expune acum înlănţuirea necesară a intelectului cu fenomenele prin intermediul categoriilor, pornind de jos în sus, adică de la ceea ce-i empiric. Primul lucru care ne este dat este fenomenul, care, dacă e unit cu conştiinţa, se numeşte percepţie (fără raportul la o conştiinţă cel puţin posibilă, fenomenul nu ar putea deveni pentru noi niciodată un obiect al cunoaşterii; nu ar fi deci pentru noi nimic, şi fiindcă în sine însuşi el nu are realitate obiectivă şi nu există decât în cunoaştere, n-ar fi absolut nimic). Dar fiindcă orice fenomen conţine un divers, prin urmare în simţire se găsesc diverse percepţii diseminate şi separate în sine, e necesară o legătură a lor pe care ele nu o pot avea în simţul însuşi. Este deci în noi o facultate activă a sintezei acestui divers,pe care o numim imaginaţie, iar acţiunea exercitată de ea

---

în textul original: „Urteilskraft" (Nota redacţiei).

■ torul unei reguli. Iar această regulă, tocmai fiindcă este o Ta^ar reclama din nou o instrucţie a judecăţii; şi astfel se vădeşte ^{K}^*d* ă intelectul este în adevăr apt de a fi instruit şi înarmat cu reguli, ^{ca} ,a este $_{un}$ talent particular, care nu vrea nicidecum să fie ^"struit ci numai exercitat. De aceea, judecata şi este specificul ^{111} -zisului bun-simţ, a cărui lipsă nici o şcoală nu o poate înlocui; deşi scoală poate să ofere unui intelect mărginit reguli din belşug şi să-i altoiască oarecum cunoaşteri străine, totuşi facultatea de a se servi exact de ele trebuie să aparţină elevului însuşi, şi nici o regulă ce i s-ar prescrie în acest scop nu este capabilă să-1 apere contra abuzului pe care l-ar comite în lipsa unui astfel de dar natural*. De aceea, un medic, un judecător sau un om politic poate avea în cap multe reguli frumoase de patologie, de jurisprudenţă sau de politică, până la gradul în care ei înşişi să poată deveni dascăli profunzi în aceste domenii, şi totuşi să se înşele uşor în aplicarea acestor reguli, fie pentru că le lipseşte judecata naturală (fără a le lipsi totuşi intelectul) şi, dacă pot

* Lipsa de judecată este propriu-zis ceea ce se numeşte prostie, şi o astfel de infirmitate nu poate fi remediată. Un cap obtuz sau mărginit, căruia nu-i lipseşte decât gradul convenabil de intelect şi de concepte proprii acestuia, poate ajunge foarte bine prin instrucţie chiar până la erudiţie. Dar fiindcă de obicei, în acest caz, lipseşte şi judecata *(secunda Petri),* nu este neobişnuit să întâlneşti bărbaţi foarte instruiţi care, în folosirea ştiinţei lor, Iasă să se întrevadă deseori această deficientă iremediabilă.

nemijlocit în percepţii o numesc aprehensiune*. Imaginaţia trebuie să aducă diversul intuiţiei într-o *imagine;* mai întâi, deci, trebuie să primească impresiile în activitatea ei, adică să le aprehendeze.

E însă clar că însăşi această aprehensiune a diversului încă nu ar produce ea singură o imagine şi un ansamblu de impresii, dacă nu ar exista un principiu subiectiv de a evoca o percepţie, de la care simţirea rece la alta, la cea următoare, şi de a reprezenta astfel serii întregi de

Nici un psiholog n-a observat încă faptul că imaginaţia este un ingredient necesar
percepţiei. Aceasta se datorează, în parte, faptului că imaginaţia a fost restrânsă numai
^ produceri, în parte, credinţei că simţurile nu ne-ar procura numai impresii, ci că le-ar
[1] m anţui şi ar produce imagini ale obiectelor, pentru care, fără îndoială, pe lângă
[ce]Ptivitatea impresiilor, se cere ceva mai mult încă, anume o funcţie a sintezei lor.

vedea în adevăr generalul *in abstracto,* ei nu pot distinge dacă un ca?, este cuprins *in concreto,* fie pentru că nu au fost exersaţi destul pentru această judecată prin exemple şi treburi reale. Acesta şi este unicul şi marele folos al exemplelor: că face mai ageră judecata. Căci, în ce privesc exactitatea şi precizia perspicacităţii inteligenţei, ele de obicei mai curând dăunează, pentru că numai rareori satisfac adecvat condiţia regulii (ca un *casus in terminis)* şi, pe lângă aceasta, slăbesc deseori acea tensiune a intelectului necesară pentru a sesiza în toată suficienţa lor regulile în generalitatea lor şi independent de împrejurările particulare ale experienţei, astfel încât sfârşesc prin a se obişnui să le folosească mai mult ca formule decât ca principii. Astfel, exemplele sunt cârjele judecăţii, de care acela căruia îi lipseşte acest talent natural nu se poate dispensa niciodată.

Dar dacă *logica generală mi* poate da precepte judecăţii, lucrurile stau cu totul altfel cu *logica transcendentală,* atât de mult încât chiar pare că aceasta are sarcina proprie de a corecta şi asigura judecata prin reguli determinate în folosirea intelectului pur. Căci, pentru a procura extinderea intelectului în domeniul cunoştinţelor pure *a priori,* prin urmare ca doctrină, filosofia nu pare a fi deloc necesară, sau mai curând pare a fi rău aplicată, pentru că după toate încercările de până acum, nu s-a câştigat decât puţin teren sau chiar deloc; dar ca critică, pentru a preveni erorile judecăţii *(lapsus judicii)* în folosirea puţinelor concepte

---

percepţii, adică dacă nu ar exista o facultate reproductivă a imaginaţiei, facultate care nici ca nu este deci decât numai empirică.

Dar fiindcă, dacă reprezentări s-ar reproduce unele pe altele, fără deosebire, aşa cum s-au produs împreună la întâmplare, nu ar putea rezulta nici o înlănţuire determinată a lor, ci numai grămezi incoerente ale lor, prin urmare nici o cunoştinţă; reproducerea lor trebuie să aibă o regulă, conform căreia o reprezentare intră în legătură mai curând cu una decât cu alta în imaginaţie. Acest principiu subiectiv şi *empiric* al reproducerii după reguli se numeşte *asociaţia* reprezentărilor.

Dar dacă această unitate a asociaţiei n-ar avea şi un principiu obiectiv, astfel încât să fie imposibil ca fenomenele să fie aprehendate de imaginaţie altfel decât în condiţia unei unităţi sintetice posibile a acestei aprehensiuni, atunci ar fi ceva cu totul accidental ca fenomene să

• telectului pe care le avem, filosofia (deşi în acest caz utilitatea pUI6 umai negativă) ni se oferă cu întreaga ei perspicacitate şi cu el-tteaga ei abilitate de examinare.

1U Flosofia transcendentală are însă caracterul particular că, în afară lă (sau mai curând de condiţia generală a regulilor), care este dată nceptul pur al intelectului, poate indica totodată a *priori* cazul la urmează să fie aplicată regula. Cauza superiorităţii pe care o are în easta privinţă asupra tuturor celorlalte ştiinţe instructive (cu excepţia tematicii) se află tocmai în aceea că ea tratează despre concepte care urmează să se raporteze a *priori* la obiectele lor; prin urmare, valabilitatea ei obiectivă nu poate fi demonstrată a *posteriori,* pentru că s-ar nesocoti astfel cu totul demnitatea lor, ci ea trebuie să expună totodată, cu ajutorul semnelor generale, dar suficiente, condiţiile în care pot fi date obiecte în acord cu aceste concepte, căci în caz contrar ele ar fi fără orice conţinut, prin urmare ar fi simple forme logice şi nu concepte pure ale intelectului.

Această *doctrină transcendentală a judecăţii* va cuprinde deci două capitole, tratând,*primul,* despre condiţia sensibilă, care singură permite să se folosească concepte pure ale intelectului, adică despre schematismul intelectului pur; *al doilea,* despre judecăţile sintetice care decurg *a priori,în* aceste condiţii, din concepte pure ale intelectului şi se

---

se ordoneze într-o înlănţuire de cunoştinţe omeneşti. Căci, deşi am avea facultatea de a asocia percepţii, ar rămâne totuşi în sine cu totul indeterminat şi contingent dacă ele ar fi şi asociabile; şi în cazul când n-ar fi, atunci ar fi posibilă o mulţime de percepţii şi chiar poate o întreagă sensibilitate, în care s-ar găsi multă conştiinţă empirică în simţirea mea, dar izolată şi fără să aparţină unei conştiinţe de mine însumi, ceea ce este însă imposibil. Căci numai prin faptul că atribui

oate percepţiile unei conştiinţe (apercepţiei originare) pot eu spune despre toate percepţiile că sunt conştient de ele. Trebuie să fie deci un .Principiu obiectiv, adică sesizabil a *priori,* anterior tuturor legilor

mpince ale imaginaţiei, principiu pe care se întemeiază posibilitatea, chiar necesitatea unei legi care se extinde la toate fenomenele şi care

°nstă în a le considera anume pe toate ca astfel de
date ale simţurilor'

află *apriorila* baza tuturor celorlalte cunoştinţe, adică despre principiile intelectului pur.

DOCTRINA TRANSCENDENTĂ A JUDECĂŢII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul întâi

DESPRE SCHEMATISMUL CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

în toate subsumpţiunile unui obiect sub un concept, reprezentarea celui dintâi trebuie să fie *omogenăcu* reprezentarea celui din urmă, adică conceptul trebuie să cuprindă ceea ce e reprezentat în obiectul subsumabil, căci tocmai aceasta înseamnă expresia: un obiect este cuprins *sub* un concept. Astfel, conceptul empiric de *farfurie* are omogenitate cu conceptul pur geometric de *cerc,* întrucât rotunjimea, care este gândită în cel dintâi, se lasă intuită în cel din urmă.

Dar conceptele pure ale intelectului sunt, în comparaţie cu intuiţiile empirice (ba chiar, în genere, cu cele sensibile), cu totul *eterogene* şi nu pot fi niciodată găsite în vreo intuiţie. Cum este deci

---

care sunt asociabile în sine şi supuse regulilor universale ale unei legături totale în reproducere. Eu numesc *afinitatea* fenomenelor acest principiu obiectiv al întregii asociaţii a fenomenelor. Dar nu-1 putem găsi nicăieri altundeva decât în principiul unităţii apercepţiei cu privire la toate cunoştinţele care trebuie să-mi aparţină. După acest principiu, absolut toate fenomenele trebuie să intre în simţire sau să fie aprehendate astfel, încât să concorde cu unitatea apercepţiei, ceea ce ar fi imposibil fără o unitate sintetică în înlănţuirea lor, care, prin urmare, este şi obiectiv necesară.

Unitatea obiectivă a oricărei conştiinţe (empirice) într-o conştiinţă (aceea a apercepţiei originare) este deci condiţia necesară a oricărei percepţii posibile, şi afinitatea apropiată sau îndepărtată a

h'iă *subsumpţiunea* acestor intuiţii sub aceste concepte şi, prin
Pos *aplicarea* categoriei la fenomene, pentru că nimeni totuşi nu va
Unn că o cutare categorie, de exemplu cauzalitatea, poate fi intuită şi
'nituri şj cg este cuprinsă în fenomen? Această întrebare atât de
Murală si de importantă este propriu-zis cauza care face necesară o
trină transcendentală a judecăţii, pentru a arăta anume cum *concepte*
a/e *intelectului* pot fi aplicate la fenomene în genere. în toate
elelalte ştiinţe, în care conceptele prin care obiectul e gândit în mod
eneral nu sunt atât de esenţial diferite de conceptele care-1 reprezintă
in concreto, astfel cum e dat, este inutil să se dea o explicaţie particulară
cu privire la aplicarea conceptelor la obiect.

v. E clar că trebuie să existe un al treilea termen care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, şi care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) şi totuşi pe de o parte *intelectuală, pe* de altă parte *sensibilă.* O astfel de reprezentare este *schema transcendentală.*

Conceptul intelectului cuprinde unitatea sintetică pură a diversului în genere. Timpul, ca condiţie formală a diversului simţului intern, prin urmare a legăturii tuturor reprezentărilor, cuprinde un divers *a priori* în intuiţia pură. O determinare transcendentală de timp este omogenă cu *categoria* (care îi constituie unitatea) într-atât, întrucât ea e *generală* şi

---

tuturor fenomenelor este o urmare necesară a unei sinteze în imaginaţie care este întemeiată *a priori pe* reguli.

Imaginaţia este deci şi ea o facultate a unei sinteze *apriori,* din care cauză noi îi dăm numele de imaginaţie productivă, şi întrucât cu privire la tot diversul fenomenului nu are alt scop decât unitatea necesară în sinteza acestui fenomen, ea poate fi numită funcţia transcendentală a imaginaţiei. Este de aceea fără îndoială straniu, dar din cele precedente totuşi evident, că numai cu ajutorul acestei funcţii transcendentale a imaginaţiei devine posibilă afinitatea fenomenelor, cu ea asociaţia, şi Pnn aceasta din urmă, în sfârşit, reproducerea după legi, prin urmare xPenenţa însăşi: fiindcă fără ea nici un concept despre obiecte nu s-ar "ni într-o experienţă.

aci eul fix şi permanent (al apercepţiei pure) constituie corelatul

se întemeiază pe o regulă *apriori.* Dar, pe de altă parte, ea este omogenă cu *fenomenul* într-atât, întrucât *timpul* e cuprins în orice reprezentare empirică a diversului. O aplicare a categoriei la fenomene va fi deci posibilă cu ajutorul determinării transcendentale de timp, şi această determinare, ca schemă a conceptelor intelectului, mediază subsumpţi-unea fenomenelor sub categorie.

După ceea ce a fost dovedit în deducţia categoriilor, sper ca nimeni nu va ezita să se decidă în problema dacă aceste concepte pure ale intelectului sunt numai de folosire empirică sau dacă este şi transcendentală, adică dacă aceste concepte se raportează *a priori* exclusiv la fenomene, ca condiţii ale unei experienţe posibile, sau daca ele pot fi extinse, ca condiţii ale posibilităţii lucrurilor în genere, la obiecte în sine (fără vreo restricţie la sensibilitatea noastră). Am văzut în adevăr că conceptele sunt cu totul imposibile şi nu pot avea vreun sens, dacă nu le este dat, fie lor însele, fie cel puţin elementelor din care se compun ele, un obiect, că, prin urmare, ele nu se pot raporta nicidecum Ia lucruri în sine (fără a considera dacă şi cum ne pot fi ele date); am văzut apoi că singurul mod cum ne sunt date obiectele este o modificare a sensibilităţii noastre; am văzut, în sfârşit, că conceptele pure *apriori* trebuie să mai cuprindă *apriori,* în afară de funcţia pe care o îndeplineşte intelectul în categorie, condiţii formale ale sensibilităţii (mai ales ale simţului intern), care includ condiţia generală în care

---

tuturor reprezentărilor noastre numai întrucât este posibil să devenim conştienţi de ele, şi întreaga conştiinţă aparţine unei apercepţii pure atotcuprinzătoare, astfel precum întreaga intuiţie sensibilă aparţine, ca reprezentare, unei intuiţii interne pure, anume timpului. Această apercepţie este deci aceea care trebuie să se adauge la imaginaţia pură, pentru a face funcţia ei intelectuală. Căci, în ea însăşi, sinteza imaginaţiei, deşi exercitată *a priori,* este totuşi totdeauna sensibilă, deoarece ea nu leagă diversul decât aşa cum *apărem* intuiţie, de exemplu figura unui triunghi. Dar prin raportul diversului cu unitatea apercepţiei pot fi produse concepte care aparţin intelectului, însă numai cu ajutorul imaginaţiei raportată la intuiţia sensibilă.

Avem deci o imaginaţie pură, ca o facultate fundamentală a sufletului omenesc, care stă *a priori* la baza oricărei cunoaşteri. Cu

■ categoria poate fi aplicată la un obiect oarecare. Această
[11] rl'te formală şi pură a sensibilităţii, la care este restrâns în folosirea
<"° onceptul de intelect, vom numi-o *schema* acestui concept al
lectului iar metoda pe care o urmează intelectul cu privire la aceste
heme o vom numi *schematismul* intelectului pur.

**u*Schema nu este totdeauna în sine decât un produs al imaginaţiei, rlarîntrucât sinteza celei din urmă n-are ca scop o intuiţie particulară, ci numai unitatea în determinarea sensibilităţii, schemaJrebLiie clişţmsă totuşi de imagine. Astfel, dacă pun unele după altele cinci puncte
.....
am
(Tirnagîne a numărului cinci. Din contra, când nu fac decât să gândesc
un număr în genere, care poate fi cinci sau o sută, această gândire e mai
mult reprezentarea une^metode de a reda într-o imagine, în conformitate
cu un concept, o multitudine '(de exemplu, o mie) decât această imagine
însăşi pe care eu, în cazul din urmă, cu greu aş putea-o cuprinde cu
privirea şi compara-o cu conceptul. Această reprezentare despre un
procedeu general al imaginaţiei de a procura unui concept iniagin_eaJuL
eu 6 numesc^chema acestui"concept. ^ i"^

în realitate, la baza conceptelor noastre sensibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme. Nu există imagine a unui triunghi care să poată fi vreodată adecvată conceptului de triunghi. Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, dreptunghiulare sau scalene etc, ci ar fi restrânse

---

ajutorul acestei facultăţi punem în legătură diversul intuiţiei, pe de o parte, cu condiţia unităţii necesare a apercepţiei pure, pe de altă parte. Ambii termeni extremi, adică sensibilitatea şi intelectul, trebuie să se acorde necesar cu ajutorul acestei funcţii transcendentale a imaginaţiei; pentru că altfel ambele ar da fără îndoială fenomene, dar nu ar da obiecte ale unei cunoaşteri empirice, prin urmare nici experienţă. [x]penenţa reală, care constă din aprehensiunea, asociaţia (reproducerea), în sfârşit recogniţia fenomenelor, conţine în această unoaştere ultimă şi supremă (a elementelor pur empirice ale [ex]Perienţei) concepte care fac posibilă unitatea formală a experienţei .[!]> cu [ea]^ [mtreaga] [va]i[a]|,j]j[tat;e] obiectivă (adevărul) a cunoaşterii
P nce. Aceste principii ale recognitiei diversului, întrucât nu privesc *decât f. orma unei experiente în genere,* sunt *categoriile.* Pe ele se

totdeauna numai la o parte a acestei sfere. Schema triunghiului nu poate exista nicăieri altundeva decât în gândire şi semnifică o regulă a sintezei imaginaţiei cu privire la figuri pure în spaţiu. Mai puţin încă atinge vreodată conceptul empiric un obiect al experienţei sau o imagine a acestui obiect, dar acesta se raportează totdeauna nemijlocit la schema imaginaţiei ca la o regulă care serveşte să determine intuiţia noastră în conformitate cu un anumit concept general. Conceptul de câine semnifică o regulă după care imaginaţia mea poate reprezenta în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi redusă la vreo figură particulară, unică, pe care mi-o oferă experienţa sau chiar la fiecare imagine posibilă pe care o pot reprezenta *in concreto.* Acest schematism al intelectului nostru cu privire la fenomene şi simpla lor formă este o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii şi să-i dezvăluim secretul. Numai atât putem spune: că *imaginea* este un produs al facultăţii empirice a imaginaţiei productive şi că *schema* conceptelor sensibile (ca ale figurilor în spaţiu) este un produs şi oarecum o monogramă a imaginaţiei pure *a priori* prin care şi după care imaginile sunt mai întâi posibile, dar care trebuie legate cu conceptul<otdeauna numai cu ajutorul schemei pe care ele o indică şi căreia nu-i sunt în ele

---

întemeiază deci întreaga unitate formală în sinteza imaginaţiei, şi cu ajutorul acestei unităţi, unitatea întregii lor folosiri empirice (în recogniţie, reproducere, asociaţie, aprehensiune), coborând până la fenomene, pentru că numai cu ajutorul acestor elemente ale cunoaşterii pot aparţine în genere conştiinţei noastre, prin urmare nouă înşine.

Noi înşine suntem deci aceia care introducem ordinea şi regularitatea în fenomenele pe care le numim *natură şi* nu am putea-o găsi în ele dacă noi sau natura simţirii noastre nu le-ar fi pus originar în ele. Căci această unitate a naturii trebuie să fie o unitate necesară, adică certă *apriori* a legăturii fenomenelor. Dar cum am putea efectua *apriori* o unitate sintetică, dacă izvoarele originare ale cunoaşterii simţirii noastre nu ar cuprinde a *priori* principii subiective ale unei astfel de unităţi şi dacă aceste condiţii subiective nu ar fi în acelaşi timp valabile

ne de-a întregul adecvate. Dimpotrivă, schema **unui** concept pur al
in 1 ctului este ceva care nu poate fi redus la nici o imagine, ci este
• «inteza pură în conformitate cu o regulă a unităţii după concepte
nere regulă care exprimă categoria, şi este un produs transcendental
1 'maşinaţiei, care priveşte determinarea simţului intern în genere după
nditiile formei lui (ale timpului) cu privire la toate reprezentările,
' trucat acestea trebuie să se înlănţuie *apriori* într-un concept, conform
cu unitatea
apercepţiei.

Fără a ne opri acum la o analiză seacă şi plictisitoare a ceea ce se cere în genere pentru schemele transcendentale ale conceptelor pure ale intelectului, preferăm să le expunem după ordinea categoriilor şi în legătură cu ele.

Imaginea pură a tuturor mărimilor *(quantorum)* pentru simţul extern este spaţiul; iar a tuturor obiectelor simţurilor în genere este timpul. Dar *schema* pură a *cantităţii (quantitatis),* considerată ca concept al intelectului, este *numărul,* care este o reprezentare ce îmbrăţişează adiţiunea succesivă de unitate la unitate (omogenă). Astfel, numărul nu este altceva decât unitatea sintezei diversului unei intuiţii omogene în genere,prin faptul că eu produc timpul însuşi în aprehensiunea intuiţiei.

Realitatea este, în conceptul pur al intelectului, ceea ce corespunde unei senzaţii în genere, prin urmare, ceva al cărui concept indică în sine

---

obiectiv, ele fiind principiile posibilităţii de a cunoaşte în genere un obiect în experienţă.

Am definit mai sus *intelectul în* diferite feluri: ca o spontaneitate
a cunoaşterii (în opoziţie cu receptivitatea sensibilităţii), ca o facultate
de a gândi sau şi ca facultate de a forma concepte sau şi judecăţi,
definiţii care, privite mai îndeaproape, sunt identice. Acum îl putem
caracteriza ca *facultate a regulilor*. Acest caracter este mai fecund şi se
[a]Propie mai mult de esenţa lui. Sensibilitatea ne dă forme (ale intuiţiei),
lar lnt electul reguli. Acesta este totdeauna interesat să cerceteze
„enomenele cu intenţia de a găsi în ele o regulă oarecare. Regulile,
rucat sunt obiective (prin urmare, aparţinând necesar cunoaşterii

•ectului), se numesc legi. Deşi cu ajutorul experienţei noi ajungem să

[a]Ştem multe legi, totuşi acestea nu sunt decât determinări

o existenţă (în timp); negarea este ceva al cărui concept reprezintă o nonexistenţă (în timp). Opoziţia acestora are loc deci în distingerea aceluiaşi timp, ca un timp plin sau vid. Fiindcă timpul nu este decât forma intuiţiei, prin urmare a obiectelor ca fenomene, ceea ce corespunde în acestea senzaţiei este materia transcendentală a tuturor obiectelor ca lucruri în sine (reitatea, realitatea). Fiecare senzaţie are un grad sau o cantitate prin care poate umple mai mult sau mai puţin acelaşi timp, adică simţul intern cu privire la aceeaşi reprezentare a unui obiect, până când se reduce la nimic (0 = *negatio).* De aceea, este un raport şi o înlănţuire sau mai curând o trecere de la realitate la negare, care face reprezentabilă orice realitate ca pe un cuantum; şi schema unei realităţi ca o cantitate a ceva, întrucât acest ceva umple timpul, este tocmai această producere continuă şi uniformă a realităţii în timp, în care se descinde în timp de la senzaţie, care are un anumit grad, până la dispariţia ei, sau în care se urcă treptat de la negarea senzaţiei la cantitatea aceleiaşi senzaţii. Schema substanţei este permanenţa realului în timp, adică reprezentarea lui ca substrat al determinării empirice de timp în genere, substrat care rămâne astfel, pe când tot restul se schimbă. (Timpul nu se

---

particulare ale unor legi şi mai înalte, dintre care cele mai înalte (cărora le sunt supuse toate celelalte) provin *apriori* din intelectul însuşi; ele nu sunt derivate din experienţă, ci, dimpotrivă, trebuie să procure fenomenelor legitatea lor şi tocmai prin aceasta să facă posibilă experienţa. Intelectul nu este deci numai o facultate de a-şi face reguli prin compararea fenomenelor; el însuşi este o legislaţie pentru natură, adică fără intelect nu ar exista nicăieri natură, adică unitatea sintetică a diversului fenomenelor după reguli; căci fenomenele ca atare nu pot avea loc în afară de noi, ci există numai în sensibilitatea noastră. Dar natura, ca obiect al cunoaşterii într-o experienţă, cu tot ce poate conţine, este posibilă numai în unitatea apercepţiei. Unitatea apercepţiei este însă principiul transcendental al legităţii necesare a tuturor fenomenelor într-o experienţă. Aceeaşi unitate a apercepţiei cu

• "n el se scurge existenţa a ceea ce se schimbă. Timpului deci, scurge,^ ^^ imuabil şi fix, îi corespunde în fenomen imuabilul din care „ adica substanţa, şi numai în ea pot fi determinate succesiunea ^simultaneitatea fenomenelor în raport cu timpul.) §1S Schema cauzei şi a cauzalităţii unui obiect în genere este realul, - ' dacă e pus arbitrar, îi urmează totdeauna altceva. Ea constă deci -^ uccesiunea diversului, întrucât această succesiune e supusă unei

reguli.

Schema comunităţii (acţiunii reciproce) sau a cauzalităţii reciproce

substanţelor în raport cu accidentele lor este simultaneitatea determinărilor uneia cu acelea ale altora după o regulă generală.

Schema posibilităţii este acordul sintezei a diferite reprezentări cu condiţiile timpului în genere (că, de exemplu, contrariile nu pot exista într-un lucru în acelaşi timp, ci numai unul după altul), deci determinarea reprezentării unui lucru în raport cu un timp oarecare.

Schema realităţii este existenţa într-un timp determinat.

Schema necesităţii este existenţa unui obiect în orice timp.

Se văd deci din toate acestea ce conţine şi ce face reprezentabilă schema fiecărei categorii: cea a cantităţii, producerea (sinteza) timpului însuşi în aprehensiunea succesivă a unui obiect; schema calităţii, sinteza senzaţiei (percepţiei) cu reprezentarea timpului sau faptul de a umple timpul; cea a relaţiei, raportul percepţiilor între ele în orice timp

---

privire la diversul de reprezentări (anume de a-1 determina plecând de la una singură) este regula, iar facultatea acestor reguli este intelectul. Toate fenomenele se află deci ca experienţe posibile a *priori* în intelect Şi primesc posibilitatea lor formală de la el, tot aşa cum, ca simple intuiţii, ele se află în sensibilitate şi nu sunt posibile, în ce priveşte forma, decât prin ea.

Pe cât de exagerat şi de absurd pare deci să se spună că intelectul

este însuşi izvorul legilor naturii, deci al unităţii formale a naturii, pe

at de exactă şi corespunzătoare obiectului, anume experienţei, este

0 uşi o astfel de afirmaţie. într-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-şi

deriva nicidecum originea lor din intelectul pur, după cum ersitatea incomensurabilă a fenomenelor nu poate fi concepută

!ent din forma pură a intuiţiei sensibile. Dar toate legile empirice

(adică după o regulă a determinării de timp); în sfârşit, schema modalităţii şi a categoriilor ei, timpul însuşi, ca corelat al actului de a determina dacă şi cum un obiect aparţine timpului. Schemele nu sunt deci altceva decât *determinări de timp a priori* după reguli, şi aceste determinări se raportează, după ordinea categoriilor, la *seria timpului,* la *conţinutul timpului,* la *ordinea timpului,* în sfârşit, la *ansamblul timpului* în raport cu toate obiectele posibile.

De aici rezultă că schematismul intelectului, efectuat de sinteza transcendentală a imaginaţiei, nu tinde la nimic altceva decât la unitatea oricărui divers al intuiţiei în simţul intern şi astfel, indirect, la unitatea apercepţiei ca funcţie care corespunde simţului intern (unei receptivităţi). Schemele conceptelor pure ale intelectului sunt deci adevăratele şi unicele condiţii pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificaţie.* Categoriile nu au în definitiv altă folosire decât una empirică posibilă, pentru că ele servesc numai pentru a supune fenomenele regulilor generale ale sintezei, cu ajutorul principiilor unei unităţi necesare *apriori* (din cauza unirii necesare a oricărei conştiinţe într-o apercepţie originară) şi pentru a le face astfel proprii spre a forma o legătură universală într-o experienţă.

în ansamblul oricărei experienţe posibile se afla toate cunoaşterile noastre, şi în raportul general la această experienţă constă

---

nu sunt decât determinări particulare ale legilor pure ale intelectului, sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile, şi fenomenele primesc o formă legala, după cum şi toate fenomenele, în ciuda diversităţii formei lor empirice, trebuie totuşi să fie totdeauna conforme condiţiilor formei pure a sensibilităţii.

Intelectul pur este deci, în categorii, legea unităţii sintetice a tuturor fenomenelor şi prin aceasta el face posibilă, în primul rând şi originar, experienţa în ce priveşte forma ei. în deducţia transcendentală a categoriilor nu am avut altceva de făcut decât să facem inteligibil acest raport al intelectului cu sensibilitatea şi, cu ajutorul ei, cu toate obiectele experienţei, prin urmare valabilitatea obiectivă a conceptelor lui pure *apriori,* şi să stabilim astfel originea şi adevărul lor.

1 transcendental, care precede orice adevăr empiric şi îl face posibil-

n r bate totuşi la ochi faptul că deşi schemele sensibilităţii

■ ază mai întâi categoriile, ele le şi restrâng totuşi, adică le limitează nditii care se află în afara intelectului (anume în sensibilitate). De

a schema este propriu-zis numai fenomen sau conceptul sensibil al unui obiect, întrucât concordă cu categoria. (N u m e r u s *est quantitas nhaenomenon,* s e n s a t i o *realitas phaenomenon,* constans *et perdurabilererumsubstantiaphaenomenon* – aeternitas, *necessitas nhaenomenon* etc.) Dacă eliminăm o condiţie restrictivă, noi amplificăm, pare-se, conceptul restrâns mai înainte; astfel categoriile considerate în sensul lor pur şi indiferent de toate condiţiile sensibilităţii ar trebui să fie valabile pentru lucruri în genere *aşa cum sunt,* în timp ce schemele lor nu le reprezintă decât aşa *cum apar;* categoriile ar trebui deci să aibă un sens independent de toate schemele şi mult mai extins. în realitate, conceptelor pure ale intelectului le rămâne negreşit, şi după ce se face abstracţie de orice condiţii sensibile, un sens, dar numai logic, acela al simplei unităţi a reprezentărilor, cărora însă nu le poate fi dat nici un obiect, prin urmare şi nici o semnificaţie care să poată procura

IDEE SUMARĂ A EXACTITĂŢII ŞI A SINGUREI POSIBILITĂŢI A ACESTEI DEDUCŢII A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Dacă obiectele, cu care are a face cunoaşterea noastră, ar fi lucruri >n sine, noi nu am putea avea despre ele concepte *apriori.* Căci de unde PWea lua? Dacă le-am lua de la obiect (fără a mai cerceta aici cum ooiect ne-ar putea deveni cunoscut), conceptele noastre ar fi pur $_{c}$ ^{Plnce} ?' ^{nu} concepte a *priori.* Dacă le-am lua din noi înşine, atunci este numai în noi nu ar putea determina ^{noi} în gândiri natura unui obiect diferit a ad $^{Zent\text{^}e}$ noastre, adică ar putea fi un principiu care să ne facă _ _ ca trebuie să existe un lucru căruia să-i convină ceea ce avem ^{e}, şi de ce să nu considerăm toate aceste reprezentări mai

un concept despre obiect. Astfel, substanţa, de exemplu, dacă am lăsa la o parte determinarea sensibilă a permanenţei, nu ar însemna mai mult decât un ceva ce poate fi gândit ca subiect (fără a fi predicat al vreunui altceva). Din această reprezentare eu nu pot face nimic, pentru că ea nu-mi indică ce determinări trebuie să posede lucrul, pentru a merita titlul de subiect prim. Astfel, categoriile fără scheme nu sunt decât funcţii ale intelectului cu privire la concepte, dar nu reprezintă nici un obiect. Semnificaţia lor le vine de la sensibilitate, care realizează intelectul, în timp ce îl restrânge totodată.

DOCTRINA TRANSCENDENTALĂ A JUDECĂŢII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul al doilea

SISTEMUL TUTUROR PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

în capitolul precedent am examinat facultatea transcendentală a judecăţii numai din punctul de vedere al condiţiilor generale care o autorizează să aplice, ea singură, la judecăţi sintetice concepte pure ale

---

curând ca fiind vide. Din contra, dacă nu avem a face pretutindeni decât cu fenomene, atunci nu e numai posibil, ci e chiar necesar ca anumite concepte a *priori* să preceadă cunoaşterea empirică a obiectelor. Căci, ca fenomene, ele constituie un obiect care este numai în noi, fiindcă o simplă modificare a sensibilităţii noastre nu se întâlneşte în afara noastră. Această reprezentare însăşi, că toate aceste fenomene – prin urmare toate obiectele cu care nu putem ocupa – sunt total în mine, adică sunt determinări ale eului meu identic, exprimă ca necesară o unitate totală a acestor determinări în una şi aceeaşi percepţie. Dar în această unitate a conştiinţei posibile constă şi forma oricărei cunoaşteri a obiectelor (prin care diversul este gândit ca aparţinând unui singur obiect). Deci modul cum diversul reprezentării sensibile (intuiţia) aparţine unei conştiinţe precede orice cunoaştere a obiectului, ca fiind

lui Acum sarcina noastră este să expunem în legătură siste-inte &C, ■ watile ne care le produce intelectul cu adevărat a *priori* sub

t" nrecauţie critică; în acest scop, tabelul nostru al categoriilor a°T ' sa ne dea fără îndoială un îndreptar natural şi sigur. Căci tocmai

tul acestor categorii la o experienţă posibilă trebuie să constituie ce cunoaştere pură a *priori* a intelectului şi a căror relaţie cu sibilitatea în genere va expune chiar de aceea integral şi în formă de ■ tem toate principiile transcendentale ale folosirii intelectului.

Principiile a *priori* poartă acest nume nu numai fiindcă conţin în ele fundamentele altor judecăţi, ci şi pentru că ele însele nu sunt întemeiate pe cunoştinţe mai înalte şi mai generale. Această însuşire nu le dispensează totuşi totdeauna de o dovadă. Căci, deşi această dovadă nu ar putea fi dusă mai departe obiectiv, ci mai curând orice cunoaştere a obiectului ei îi serveşte de fundament, aceasta nu împiedică totuşi ca să nu fie posibil, ba chiar necesar, de a produce o dovadă din izvoarele subiective ale posibilităţii unei cunoaşteri a obiectului în genere, fiindcă altfel principiul şi-ar atrage asupră-şi grava bănuială de a nu fi decât o afirmaţie obţinută pe ascuns şi ilicit.

în al doilea rând, ne vom mărgini numai la acele principii care se raportează la categorii. Principiile Esteticii transcendentale, după care spaţiul şi timpul sunt condiţiile posibilităţii tuturor lucrurilor ca fenomene, tot astfel restrângerea acestor principii, anume că ele nu pot

---

forma ei intelectuală, şi constituie chiar o cunoştinţă formală *a priori* a tuturor obiectelor în genere, întrucât sunt gândite (categorii). Sinteza acestor obiecte cu ajutorul imaginaţiei pure, unitatea tuturor reprezentărilor cu privire la apercepţia originară, precede orice cunoaştere empirică. Concepte pure ale intelectului sunt deci *a priori* posibile, ba lar, in raport cu experienţa, necesare, numai fiindcă cunoaşterea noastră nu are a face decât cu fenomene a căror posibilitate se află în n°i, a căror legătură şi unitate (în reprezentarea unui obiect) se găseşte ^ ann noi, prin urmare trebuie să preceadă orice experienţă şi să şi-o a m primul rând posibilă în ce priveşte forma. Şi după acest Pncipi> singurul posibil între toate, a fost călăuzită si deducţia noastră a categoriilor.

fi raportate la obiecte în sine, nu intra deci în câmpul trasat cercetării noastre. Tot astfel, principiile matematice nu fac parte din acest sistem fiindcă ele nu sunt scoase decât din intuiţie, şi nu din conceptul pur al intelectului; totuşi, fiindcă ele sunt judecăţi sintetice *a priori,* posibilitatea lor îşi va găsi în mod necesar locul aici, fără îndoială nu pentru a li se demonstra exactitatea şi certitudinea apodictică, un lucru de care nu au deloc nevoie, ci numai pentru a face inteligibila şi a deduce posibilitatea unor astfel de cunoştinţe evidente *apriori.*

Va trebui să vorbim însă şi despre principiul judecăţilor analitice, şi anume în opoziţie cu acela al judecăţilor sintetice, cu care ne ocupăm propriu-zis, fiindcă tocmai această opoziţie scuteşte teoria judecăţilor sintetice de orice interpretare greşită şi îi expune chir natura particulară.

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secţiunea întâi

DESPRE PRINCIPIUL SUPREM AL TUTUROR JUDECĂŢILOR ANALITICE

Oricare ar fi conţinutul cunoştinţei noastre şi oricum s-ar raporta ea la obiect, totuşi condiţia generală, deşi numai negativă, a tuturor judecăţilor noastre în genere este ca ele să nu se contrazică pe ele însele; în caz contrar, aceste judecăţi nu sunt în ele însele (şi fără să se raporteze la obiect) nimic. Dar, chiar dacă în judecata noastră nu este nici o contradicţie, ea poate lega totuşi concepte într-un mod contrar aceluia pe care-1 comportă obiectul, sau chiar fără a ne fi dat vreun principiu, nici a *priori,* nici *a posteriori,* care să justifice o astfel de judecată; şi astfel o judecată, deşi lipsită de orice contradicţie internă, poate fi sau falsă, sau fără fundament.

Judecata: nici unui lucru nu-i revine un predicat care-1 contrazice se nuitieşte principiul contradicţiei şi e un criteriu universal, deşi numai negativ, al oricărui adevăr; dar acest principiu aparţine numai logicii, fiindcă el este valabil pentru cunoştinţe considerate numai ca cunoştinţe

'ndeoendent de conţinutul lor, şi spune că contradicţia le
n genere, mu *v*
distruge ş'le suprimă cu totul.

nar acest principiu poate fi folosit totuşi şi pozitiv, adică nu numai
a respinge falsitatea şi eroarea (întrucât se bazează pe
dictie), ci şi pentru a cunoaşte adevărul. Dacă *judecata este*
l'tică fie că e negativă sau afirmativă, adevărul ei trebuie totdeauna
să poată fi recunoscut suficient după principiul contradicţiei. Căci se va
nega totdeauna în mod corect contrariul a ceea ce va fi fost deja pus sau
eândit ca concept în cunoaşterea obiectului, în timp ce conceptul însuşi
va trebui în mod necesar să fie afirmat despre acest obiect, deoarece
contrariul acestui concept ar fi în contradicţie cu obiectul.

Trebuie deci să recunoaştem *că principiul contradicţiei* e valabil ca *principiu universal şi cu totul suficient al oricărei cunoştinţe analitice;* dar autoritatea şi utilitatea principiului, ca criteriu suficient al adevărului, nu se întind mai departe. Faptul că nici o cunoştinţă nu-i poate fi contrară fără a se anula pe ea însăşi face din acest principiu desigur o *conditio sine qua non,* dar nu un principiu determinant al adevărului cunoştinţei noastre. Cum noi ne vom ocupa propriu-zis numai cu partea sintetică a cunoştinţei noastre, vom veghea fără îndoială totdeauna să nu acţionăm niciodată contra acestui principiu inviolabil, dar nu vom putea aştepta niciodată de la el vreo lămurire cu privire la adevărul acestei specii de cunoştinţe.

Dar există totuşi o formulă a acestui principiu celebru, deşi golit de °nce conţinut şi numai formal, care cuprinde o sinteză, strecurată în ea dm imprudenţă şi în mod cu totul inutil. Această formulă spune: e «nposibil ca ceva să fie şi să nu fie *în acelaşi timp.* Afară de faptul că aici [a] [ost] [adău]gată de prisos certitudinea apodictică (prin cuvântul imposibil),

ebuie să se înţeleagă de la sine în virtutea principiului, acest principiu

ectat de condiţia timpului; el spune oarecum: un lucru = *A,* care

[va] = *B,* nu poate fi în acelaşi timp *nonB;* dar el poate fi foarte bine (^ât *B* cât şi *nonB)* succesiv. De exemplu, un om care e poate fi în acelaşi timp bătrân; dar acelaşi om poate foarte bine

Şi unul tână

mtr-un timp tânăr, în alt timp sa nu fie tânăr, adică să fie bătrân.

Principiul contradicţiei ca principiu pur logic nu trebuie să-şi limiteze câtuşi de puţin enunţurile lui la raporturi de timp; de aceea, o astfe] de formulă este cu totul opusă intenţiei lui. Neînţelegerea provine numai din faptul că se separă mai întâi un predicat al unui lucru de conceptul acestui lucru şi apoi contrariul lui se leagă cu acest predicat; contradicţia care se produce nu se referă niciodată la subiect, ci numai Ia predicatul lui, care a fost legat sintetic cu subiectul, şi anume numai atunci când primul şi al doilea predicat sunt puse în acelaşi timp. Dacă spun: un om care e ignorant nu e instruit, trebuie să adaug condiţia: *în acelaşi timp;* căci cine este ignorant într-un timp dat poate foarte bine să fie instruit într-un alt timp. Dar dacă spun: nici un om ignorant nu este instruit, atunci judecata este analitică, fiindcă nota (ignoranţei) contribuie la constituirea noţiunii de subiect; în acest caz, judecata negativă rezultă nemijlocit din principiul contradicţiei, fără a fi nevoie să se adauge condiţia: *în acelaşi timp.* Aceasta e şi cauza pentru care eu am modificat mai sus formula acestui principiu, pentru ca natura unei judecăţi analitice să fie astfel clar exprimată.

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secţiunea a doua

DESPRE PRINCIPIUL SUPREM AL TUTUROR JUDECĂŢILOR SINTETICE

Explicarea posibilităţii judecăţilor sintetice este o problemă cu care nu are nimic a face logica generală, căreia nu-i este îngăduit să cunoască nici măcar numele problemei. Dar într-o logică transcendentală ea este sarcina cea mai importantă dintre toate şi chiar unica, când e vorba de posibilitatea judecăţilor sintetice *a priori,* precum şi de condiţiile şi întinderea valabilităţii lor. Căci, după ce va fi îndeplinit această sarcină, logica transcendentală poate împlini perfect scopul, anume de a determina întinderea şi limitele intelectului pur.

In judecata analitică eu rămân la conceptul dat, pentru a stabili ceva despre el. Dacă urmează să fie afirmativă, eu adaug acestui concept numai ceea ce a fost deja gândit în el; dacă urmează să fie negativă,

vrlnrt din el numai contrariul lui. Dar în judecăţile sintetice tund ^ ^ cxciuu

b e să ies din conceptul dat pentru a considera, în raport cu el, cu CU eva decât fusese gândit în el; acest raport nu este deci niciodată t0 nortde identitate, nici unul de contradicţie, şi în aceste condiţii

"udecata însăşi nu poate prezenta nici adevăr, nici eroare. J Dacă deci se admite că noi trebuie să ieşim dintr-un concept dat, tru a-1 compara cu altul în mod sintetic, atunci e necesar un al treilea rmen în care se poate naşte sinteza celor două concepte. Ce este însă cest al treilea termen ca mediu al tuturor judecăţilor sintetice? Nu este decât un ansamblu în care sunt cuprinse toate reprezentările noastre, anume simţul intern şi forma lui a *priori* – timpul. Sinteza reprezentărilor se bazează pe imaginaţie, iar unitatea lor sintetică (care e necesară judecăţii) se bazează pe unitatea apercepţiei. Aici va trebui căutată deci posibilitatea judecăţilor sintetice, şi fiindcă toţi cei trei termeni cuprind toate izvoarele reprezentărilor a *priori,* şi posibilitatea judecăţilor sintetice pure; ba ele vor fi necesare chiar în virtutea acestor principii, dacă urmează să se *realizeze* o cunoaştere a obiectelor, care se bazează exclusiv pe sinteza reprezentărilor. Pentru ca o cunoştinţă să poată avea realitate obiectivă, adică să se raporteze la un obiect şi să găsească în el semnificaţie şi sens, obiectul trebuie să poată fi dat într-un mod oarecare. Fără aceasta, conceptele sunt goale şi am gândit în adevăr cu ajutorul lor, dar în realitate prin această gândire n-am cunoscut nimic, ci ne-am jucat numai cu reprezentări. A da un obiect, care la rându-i să nu fie numai mediat gândit, ci reprezentat imediat în intuiţie, nu înseamnă altceva decât a raporta reprezentarea lui ex perienţă (fie aceasta reală sau numai posibilă). Chiar spaţiul şi topul, oricât de pure sunt aceste concepte de orice e empiric şi oricât de cert este că sunt reprezentate în simţire cu totul *apriori,* ar fi totuşi fără valabilitate obiectivă şi fără sens şi semnificaţie, dacă nu s-ar arăta a P icarea lor necesară la obiectele experienţei; ba reprezentarea lor este lm P a SCn emă ce se raportează totdeauna la imaginaţia reproductivă, 6 cnea mă obiectele experienţei, fără care ele nu ar avea nici o «nmficaţie; şi la fel cu toate conceptele, fără deosebire.

sibihtatea experienţei este deci ceea ce dă

tuturor cunoştinţelor [n] realitate obiectivă.
Experienţa se bazează pe unitatea sintetică a

fenomenelor în genere, fără care nu ar fi cunoştinţă, ci o rapsodie de percepţii, care nu ar forma împreună un context după regulile unei conştiinţe (posibile) universal legate, prin urmare care nu s-ar acomoda nici în unitatea transcendentală şi necesară a apercepţiei. Experienţa are deci ca bază principii ale formei ei *a priori,* anume reguli generale ale unităţii în sinteza fenomenelor, a căror realitate obiectivă, ca condiţii necesare, poate fi arătată oricând în experienţă, ba chiar în posibilitatea experienţei. Dar în afară de acest raport, judecăţi sintetice *apriorisimt* cu totul imposibile, fiindcă nu au un al treilea termen, anume nici un obiect, în care unitatea sintetică a conceptelor lor să poată demonstra realitatea lui obiectivă.

Prin urmare, cu toate că în judecăţile sintetice cunoaştem *apriori* despre spaţiu în genere sau despre figurile pe care imaginaţia productivă le desenează în el, aşa încât, de fapt, nu avem nevoie pentru aceasta de nici o experienţă, totuşi această cunoştinţă nu ar fi nimic, ci ne-ar ocupa numai ca o simplă himeră, dacă nu s-ar considera spaţiul ca condiţia fenomenelor care constituie materia experienţei exteme; de aceea, aceste judecăţi sintetice pure se raportează, deşi numai mediat, la o experienţă posibilă sau mai curând la posibilitatea însăşi a acestei experienţe, şi îşi bazează numai pe aceasta valabilitatea obiectivă a sintezei lor.

Fiindcă experienţa, ca sinteză empirică, este deci în posibilitatea ei unicul mod de cunoaştere, care dă oricărei alte sinteze realitate, aceasta, ca cunoştinţă *apriori,* are adevăr (acord cu obiectul), numai cu condiţia de a nu conţine nimic mai mult decât este necesar unităţii sintetice a experienţei în genere.

Principiul suprem al tuturor judecăţilor sintetice este deci: orice obiect este supus condiţiilor necesare ale unităţii sintetice a diversului intuiţiei într-o experienţă posibilă.

în felul acesta judecăţi sintetice sunt posibile *apriori* când raportăm condiţiile formale ale intuiţiei *apriori,* sinteza imaginaţiei şi unitatea ei necesară într-o apercepţie transcendentală la o cunoaştere empirică posibilă în genere, şi zicem: condiţiile *posibilităţii experienţeiîn* genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *apriori.*

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secţiunea a treia

REPREZENTAREA SISTEMATICĂ A TUTUROR PRINCIPIILOR SINTETICE ALE INTELECTULUI PUR

Dacă există în genere undeva principii, trebuie să fie atribuite exclusiv intelectului pur, care nu este numai facultatea regulilor cu privire la ceea ce se întâmplă, ci este însuşi izvorul principiilor prin care totul (ce ni se poate prezenta ca obiect) este supus în mod necesar regulilor, pentru că fără astfel de reguli fenomenelor nu li s-ar putea atribui nicicând cunoaşterea unui obiect care le corespunde. Chiar legile naturii, când sunt considerate ca principii ale folosirii empirice a intelectului, implică totodată o expresie a necesităţii, prin urmare cel puţin prezumţia unei determinări scoase din principii care sunt valabile *a priori* şi anterior oricărei experienţe. Dar toate legile naturii sunt supuse, fără excepţie, unor principii mai înalte ale intelectului, pentru că ele le aplică numai în cazuri particulare ale fenomenului. Numai aceste principii dau deci conceptul care conţine condiţia şi oarecum exponentul unei reguli în genere, iar experienţa dă cazul care este supus regulii.

Nu poate exista propriu-zis nici o primejdie ca principii numai empirice să fie considerate ca principii ale intelectului pur sau şi invers; căci necesitatea bazată pe concepte, care caracterizează principiile intelectului pur şi a cărei absenţă în orice judecată empirică, oricât de generală ar fi valabilitatea ei, este observată uşor şi poate uşor preveni această confuzie. Dar există principii pure *apriori* pe care totuşi nu le-aş putea atribui propriu-zis intelectului pur, pentru că ele nu sunt scoase din concepte pure, ci din intuiţii pure (deşi cu ajutorul intelectului); dar mtelectul este facultatea conceptelor. Matematica are astfel de principii, ^ aplicarea lor la experienţă, prin urmare valabilitatea lor obiectivă, ba iar posibilitatea unei astfel de cunoştinţe sintetice *apriori* (deducţia cestor principii), se bazează totuşi totdeauna pe intelectul pur.

e ace ea, printre principiile mele nu voi număra şi pe cele ale

maticii, dar desigur pe cele pe care se bazează posibilitatea şi

valabilitatea lor obiectivă *a priori,* şi care prin urmare trebuie să fie considerat ca principiul acestor principii fundamentale, căci pornesc de la *concepte* la intuiţie, iar nu *de la intuiţie* la concepte.

în aplicarea conceptelor pure ale intelectului la o experienţă posibilă folosirea sintezei lor este sau *matematică* sau *dinamică;* căci ea se raportează în parte numai la *intuiţie,* în parte la *existenţa* unui fenomen în genere. Dar condiţiile *apriori* ale intuiţiei sunt absolut necesare în vederea unei experienţe posibile, iar cele ale existenţei obiectelor unei intuiţii empirice posibile nu sunt în sine decât contingente. De aceea, principiile folosirii matematice vor fi absolut necesare, adică vor fi apodictice, iar cele ale folosirii dinamice vor avea şi ele, ce-i drept, caracterul unei necesităţi *a priori,* dar numai sub condiţia gândirii empirice într-o experienţă, prin urmare numai mediat şi indirect, aşadar nu vor conţine acea evidenţă imediată proprie celor dintâi (deşi certitudinea ei în raport cu experienţa în general rămâne neatinsă). Dar aceasta se va putea judeca mai bine la sfârşitul acestui sistem al principiilor.

Tabelul categoriilor ne dă indicaţii foarte naturale pentru tabelul principiilor, pentru că aceste principii nu sunt altceva decât reguli ale folosirii obiective a categoriilor. Toate principiile intelectului pur sunt prin urmare:

Axiome
ale intuiţiei

2

Anticipaţii
ale
percepţiei

3

Analogii
ale
experienţei

4

Postulate
ale gândirii
în genere

ste denumiri le-am ales cu grijă, pentru a nu lăsa neremarcate le cu privire la evidenţa şi aplicarea acestor principii. Dar se va C curând că atât în ce priveşte evidenţa cât şi în ce priveşte Ve narea fenomenelor *a priori* după categoriile *cantităţii* şi *calităţii* " ţinem seamă numai de forma acesteia din urmă), principiile acestor orii se disting considerabil de principiile celorlalte două; căci, deşi "t unele cât şi altele sunt susceptibile de o certitudine perfectă, a celor H' tâi este intuitivă, pe când a celor din urmă este numai discursivă. De aceea, le voi numi pe cele dintâi principii *matematice,* pe cele din urmă incipii *dinamice*.* Se va nota însă că aici eu nu am în vedere, într-un caz, principiile matematicii, iar în alt caz, principiile dinamicii (fizice) generale, ci numai pe acelea ale intelectului pur în raportul lor cu simţul intern (fără a distinge reprezentările date în el), care procură tuturor posibilitatea lor. Eu le dau deci acest nume mai mult în vederea aplicării decât din cauza conţinutului lor, şi trec acum la examinarea lor în aceeaşi ordine în care au fost prezentate în tabel.

---

* Orice *legătură (conjunctiu)* este sau *compoziţie (compositio),* sau *conexiune (nexus).* Cea dintâi este sinteza elementelor diversului care nu-şi *aparţin în mod necesar unele altora,* ca de exemplu cele două triunghiuri în care este divizat un pătrat de diagonala ui şi care nu aparţin unul altuia în mod necesar. La fel este sinteza *omogenuluim* tot ceea ce poale ' ■ examinat *matematic* (sinteză care, la rândul ei, poate fi divizată în sinteză a a*gregaţieişi* în sinteză a *coaliţiei,* dintre care cea dintâi se raportează la mărimi *extensive,* e-a doua la mărimi *intensive).* A doua legătură *(nexus) este* sinteza *diversului,* întrucât entele acestui divers aparţin *necesar unele altora,* ca de exemplu accidentul şi o a • oarecare, sau efectul în raport cu cauza; prin urmare diversul, deşi *eterogen,* Prezentat totuşi ca legat a *priori.* Numesc această legătură din urmă, fiindcă nu este a. "*inamică,* pentru că priveşte legătura *existenţei* diversului (care, la rândul ei, se ivide în legătură *fizică* a fenomenelor între ele şi în legătură *metafizică* a nelor, care este legătura lor în facultatea de cunoaştere a *priori).*

1. AXIOME ALE INTUIŢIEI

Principiul lor este: *Toate intuiţiile sunt mărimi extensive* DOVADĂ**

Toate fenomenele cuprind, în ce priveşte forma, o intuiţie în spaţiu şi în timp care le stă *a priori* tuturor la bază. Ele nu pot fi deci altfel aprehendate, adică primite în conştiinţa empirică, decât cu ajutorul sintezei diversului prin care sunt produse reprezentările unui spaţiu sau timp determinat, adică prin compoziţia omogenului şi conştiinţa unităţii sintetice a acestui divers (omogen). Conştiinţa omogenului divers în intuiţia în genere, întrucât prin ea devine mai întâi posibilă reprezentarea unui obiect, este conceptul unei mărimi *(quantum).* Prin urmare, însăşi percepţia unui obiect ca fenomen nu este posibilă decât prin aceeaşi unitate sintetică a diversului intuiţiei sensibile date prin care este gândită unitatea compoziţiei omogenului divers în conceptul unei *mărimi;* adică fenomenele sunt toate mărimi, şi anume *mărimi extensive,* pentru că ele, ca intuiţii în spaţiu sau în timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeaşi sinteză prin care sunt determinate în genere spaţiul şi timpul.

Numesc mărime extensivă pe aceea în care reprezentarea părţilor face posibilă reprezentarea întregului (şi deci o precede în mod necesar). Eu nu-mi pot reprezenta o linie, oricât de mică, fără s-o trag în gândire, adică fără să produc, plecând dintr-un punct, toate părţile ei în mod succesiv şi fără să trasez astfel această intuiţie. La fel stau lucrurile şi cu orice parte a timpului, chiar cu cea mai mică. Eu nu gândesc în el decât progresia succesivă de la un moment la altul, în care toate părţile de timp adăugate unele Ia altele produc în sfârşit o mărime de timp determinată. Cum simpla intuiţie în toate fenomenele este sau spaţiul sau timpul, orice fenomen este, ca intuiţie, o mărime extensivă, pentru că ea nu poate fi cunoscută decât prin sinteză succesivă (de la parte la parte) în aprehensiune. Toate fenomenele sunt deci intuite deja ca agregate (ca multitudini de părţi date anterior), ceea ce tocmai nu este cazul pentru orice fel de mărimi, ci numai pentru acelea care sunt reprezentate şi aprehendate de noi *extensiv*ca atare.

[a] în ediţia I formularea era redactată astfel: „Despre axiomele intuiţiei. Principiul intelectului pur: Toate fenomenele sunt, din punctul de vedere al intuiţiei lor, mărimi extensive."

Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

ceasta sinteză succesivă a imaginaţiei productive, figuni' în crearea ■] r se bazează matematica întinderii (geometria) cu axiomele ei, D rimă condiţiile intuiţiei sensibile a *priori,* sub care numai se CaI fectua schema unui concept pur al fenomenului extern; de Poa ,u cg mtre două puncte este posibilă numai o dreaptă, că două e nu mchid un spaţiu etc. Acestea sunt axiomele care nu privesc propriu-zis decât mărimi *(quanta)* ca atare.

Dar în ce priveşte mărimea *(quantitas),* adică răspunsul la întrebarea' cât de mare e ceva? deşi diverse judecăţi de acest fel sunt sintetice si imediat certe *(indemonstrabilia),* totuşi nu există, cu privire la ele, axiome în intelectul propriu-zis. Căci judecăţile: cantităţi egale adăugate la cantităţi egale sau scăzute din cantităţi egale dau cantităţi egale sunt judecăţi analitice,pentru că eu sunt imediat conştient de identitatea uneia din aceste producţii de mărime cu alta; axiomele însă trebuie să fie judecăţi sintetice *a priori.* Dimpotrivă, judecăţile evidente ale raporturilor numerice sunt, fără îndoială, sintetice, dar nu sunt generale ca acelea ale geometriei, şi tocmai de aceea nici nu pot fi numite axiome, ci formule numerice. 7 + 5 = 1 2 nu eo judecată analitică. Căci eu nu gândesc nici în reprezentarea de 7, nici în cea de 5, nici în reprezentarea reunirii ambelor numere – numărul 12 (că trebuie să gândesc acest număr în *adiţiunea celorlalte două,* despre aceasta nu e vorba aici; căci în judecata analitică se pune numai problema de a şti dacă gândesc într-adevăr predicatul în reprezentarea subiectului). Dar, deşi sintetică, totuşi ea nu este decât o judecată particulară. întrucât aici se consideră numai sinteza omogenului (a unităţilor), sinteza nu poate avea loc aici decât într-un singur mod, cu toate că *folosirea* acestor numere este apoi generală. Dacă spun: cu trei linii, dintre care două luate împreună sunt mai mari decât a treia, se poate desemna un triunghi, atunci eu nu am aici "ecat simpla funcţie a imaginaţiei productive, care poate trage liniile mai mari şi mai mici, şi în acelaşi timp să le facă să se întâlnească după tot elul de unghiuri alese după voie. Dimpotrivă, numărul 7 nu este posibil ecat într-un singur mod, şi tot astfel numărul 12, care e produs prin mteza celui dintâi cu 5. Astfel de judecăţi nu trebuie deci numite axiome i altfel ar exista un număr infinit de axiome), ci formule numerice. Acest principiu transcendental al matematicii fenomenelor oferă unoaşterii noastre a *priori* o mare extindere. Căci numai el face a matematica pură, în toată precizia ei, la obiecte ale experienţei;

fără acest principiu, aplicarea nu ar putea fi atât de evidentă de la sine, ba chiar a şi prilejuit multe contraziceri. Fenomenele nu sunt lucruri în sine Intuiţia empirică nu este posibilă decât prin intuiţia pură (a spaţiului si timpului); ceea ce spune deci geometria despre intuiţia pură este valabil fără contrazicere, şi despre intuiţia empirică, iar pretextele afirmând că obiectele simţurilor nu trebuie să fie conforme cu regulile construcţiei în spaţiu (de exemplu, cu divizibilitatea infinită a liniilor sau a unghiurilor) trebuie să dispară. Căci prin aceasta i s-ar contesta spaţiului şi, în acelaşi timp cu el, întregii matematici valabilitatea obiectivă; şi nu s-ar mai şti de ce şi până unde ar putea ea să se aplice la fenomene. Sinteza spaţiilor şi timpurilor ca forme esenţiale ale întregii intuiţii este ceea ce face posibila în acelaşi timp aprehensiunea fenomenului, prin urmare orice experienţă externă, în consecinţă şi orice cunoaştere a obiectelor experienţei şi ceea ce matematica dovedeşte despre cea dintâi este necesar valabil şi despre cea de-a doua. Toate obiecţiile nu sunt decât şicane ale unei raţiuni greşit instruite, care, în mod eronat, caută să elibereze obiectele simţurilor de condiţia formală a sensibilităţii noastre şi pe care, deşi nu sunt decât fenomene, le reprezintă ca obiecte în sine, date intelectului; în acest caz, bineînţeles, absolut nimic nu ar putea fi cunoscut despre ele *a priori în* mod sintetic, prin urmare nici cu ajutorul conceptelor pure despre spaţiu; şi ştiinţa care determină aceste concepte din urmă, geometria, nu ar fi nici ea posibilă.

2. ANTICIPAŢII ALE PERCEPŢIEI

Principiul lor este: *în toate fenomenele realul, care este un obiect al senzaţiei, are mărime intensivă, adică un grad*[a]*-*

DOVADĂ *

Percepţia este conştiinţa empirică, adică o conştiinţă în care este totodată senzaţie. Fenomenele, ca obiecte ale percepţiei, nu sunt intuiţii

[a] în ediţia I, acest principiu avea următoarea formulare: „Principiul care anticipează toate percepţiile ca atare se exprimă astfel: în toate fenomenele senzaţia şi *realul*care-i corespunde în obiect *(reuliîus phaenomen)* au o *mărime intensivă,* adică un grad."

Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (N«ta redacţiei).

ai formale), ca spaţiul şi timpul (care nu pot fi percepute în ele pUre ^ Ele conţin deci, pe lângă intuiţie, şi materiile pentru un obiect în inse , -n care ceva existent este reprezentat în spaţiu sau în timp), gel1 - aiul senzaţiei, ca reprezentare pur subiectivă de care nu putem . constienţi decât dacă subiectul este afectat şi dacă o raportăm la biect în genere, în sine. De la conştiinţa empirică la cea pură e bila o schimbare graduală, când realul celei dintâi dispare cu totul şi nu rămâne decât o conştiinţă pur formală *(apriori)* a diversului cuprins în spaţiu şi în timp; prin urmare, este posibilă şi o sinteză a producerii cantităţii unei senzaţii de la începutul ei – intuiţia pură = 0 – până la orice mărime a ei. Dar fiindcă senzaţia în sine nu este câtuşi de puţin o reprezentare obiectivă şi în ea nu se găseşte nici intuiţia de spaţiu, nici cea de timp, ea nu va avea în adevăr o mărime extensivă, dar va avea totuşi o mărime (şi anume, cu ajutorul aprehensiunii ei, în care conştiinţa empirică poate creşte într-un anumit timp de la nimic = 0, până la mărimea ei dată); ea va avea deci o *mărime intensivă,* conform căreia trebuie să li se atribuie tuturor obiectelor percepţiei, întrucât aceasta conţine senzaţie, *mărime intensivă,* adică un grad de influenţă asupra simţului.

Se poate numi anticipaţie orice cunoaştere prin care pot cunoaşte şi determina a *priori* ceea ce aparţine cunoaşterii empirice, şi fără îndoială că acesta e înţelesul în care E p i c u r întrebuinţa expresia sa de Tîpd\Ti4us\ Dar fiindcă în fenomene este ceva care nu este cunoscut niciodată a *priori* şi care constituie astfel adevărata diferenţă dintre cunoştinţa empirică şi cea a *priori,* anume senzaţia (ca materie a percepţiei), urmează că aceasta din urmă este propriu-zis ceea ce nu Poate fi anticipat. Dimpotrivă, am putea numi anticipaţii ale fenomenelor rminările Pure în spaţiu şi timp, atât în ce priveşte figura cât şi în ce Pnveşte mărimea, fiindcă ele reprezintă a *priori* ceea ce poate fi dat ueauna aposteriori în experienţă. Presupuneţi însă că se găseşte totuşi u a care se poate cunoaşte *a priori în* orice senzaţie ca senzaţie în genere a ca o senzaţie particulară să fie dată), atunci acest ceva ar merita să Urmt anticipaţie în înţeles excepţional, fiindcă pare straniu de a]Pa asupra experienţei în ceea ce priveşte tocmai materia ei, care nu e " scoasă decât din ea. Si asa stau lucrurile aici

în realitate.

Aprehensiunea, efectuată numai cu ajutorul senzaţiei, nu umple decât o clipă (dacă, bineînţeles, nu consider succesiunea mai multor senzaţii). Fiind ceva în fenomen, a cărui aprehensiune nu este sinteză succesivă, care să meargă de la părţi la reprezentarea totală, ea nu are deci mărime extensivă; absenţa senzaţiei în aceeaşi clipă ar reprezenta această clipă ca vidă, prin urmare = 0. Ceea ce corespunde senzaţiei în intuiţia empirică este realitate *(realitas phaenomenon);* ceea ce corespunde absenţei ei este negare = 0. Dar orice senzaţie e susceptibilă de diminuare, aşa încât ea poate descreşte şi astfel dispărea treptat. Prin urmare, între realitatea în fenomen şi negare este o înlănţuire continuă şi mai multe senzaţii intermediare posibile, între care este totdeauna o diferenţă mai mica decât diferenţa dintre senzaţia dată şi zero sau negarea totală. Adică: realul în fenomen are totdeauna o mărime, care însă nu se găseşte în aprehensiune, pentru că aceasta are loc cu ajutorul simplei senzaţii într-o clipă şi nu prin sinteza succesivă a mai multor senzaţii, şi prin urmare nu merge de la părţi la întreg; realul are deci în adevăr o mărime, dar nu una extensivă.

Numesc *mărime Intensivă* acea mărime care nu este aprehendata decât ca unitate şi în care pluralitatea nu poate fi reprezentată decât prin apropiere de negaţie = 0. Prin urmare, orice realitate în fenomen are o mărime intensivă, adică un grad. Dacă considerăm această realitate ca o cauză (fie a senzaţiei sau a altei realităţi în fenomen, de exemplu a unei schimbări), atunci numim gradul realităţii, cu titlu de cauză, un moment, de exemplu momentul greutăţii, şi aceasta fiindcă gradul nu înseamnă decât mărimea a cărei aprehensiune nu este succesivă, ci momentană, Amintesc însă aceasta numai în treacăt aici, căci cu cauzalitatea nu mă ocup încă acum.

Astfel, orice senzaţie, prin urmare şi orice realitate în fenomen, oricât de mică ar fi, are un grad, adică o mărime intensivă, care totdeauna mai poate fi micşorată; şi între realitate şi negaţie este o înlănţuire continuă de realităţi posibile şi de percepţii mai mici posibile. Orice culoare, de exemplu cea roşie, are un grad care, oricât de mic ar fi, nu este niciodată cel mai mic; şi la fel stau lucrurile pretutindeni cu căldura, cu momentul greutăţii etc.

Se numeşte continuitate a mărimilor proprietatea lor de a nu avea în ele nici o parte care să fie cea mai mică posibilă (nici o parte simplă).

■ t'mpul sunt *quanta continua,* fiindcă nici o parte a lor nu poate "ă fără a o închide între limite (puncte şi momente), prin urmare fără " ^ tă parte însăşi să nu fie la rândul ei un spaţiu sau un timp. Spaţiul CaaCe mpune deci decât din spaţii, timpul – din timpuri. Punctele şi n° tele nu sunt decât limite, adică simple locuri ale limitării spaţiului m0 ului' locurile însă presupun totdeauna intuiţiile care trebuie să le H lmiteze sau să le determine; şi nici spaţiul, nici timpul nu se pot nune din simple locuri, ca din părţi integrante care ar putea fi date

nterior spaţiului sau timpului. Astfel de mărimi pot fi numite şi *fluente,* fiindcă sinteza (imaginaţiei productive) care le produce este o progresie în timp, a cărei continuitate se obişnuieşte a se desemna îndeosebi prin expresia: curgere *(Fliessen- Verflicsscn).*

Toate fenomenele în genere sunt prin urmare mărimi continue, atât în ce priveşte intuiţia lor, ca mărimi extensive, cât şi în ce priveşte simpla percepţie (senzaţie şi deci realitate) ca mărimi intensive. Când sinteza diversului fenomenului e întreruptă, atunci acest divers este un agregat de mai multe fenomene (şi nu, propriu-zis, un fenomen ca un cuantum), care nu e produs prin simpla continuare a sintezei productive de un anumit mod, ci prin repetarea unei sinteze mereu întrerupte. Dacă numesc 13 taleri un cuantum de bani, denumirea este exactă în măsura în care înţeleg prin acel cuantum conţinutul unei mărci de argint fin; această marcă este fără îndoială o mărime continuă, în care nici o parte nu e cea mai mică, ci fiecare parte ar putea constitui o monedă care tot ar mai cuprinde materie pentru monede şi mai mici. Dacă însă înţeleg prin această expresie 13 taleri rotunzi ca tot atâtea monede (indiferent de conţinutul lor de argint), atunci este impropriu să le numesc un cuantum de taleri, ci trebuie să le numesc un agregat, adică un număr

e monede. Fiindcă la baza fiecărui număr trebuie să fie unitate, enomenul ca unitate este un cuantum şi, ca atare, el este totdeauna un continuum.

acă toate fenomenele, considerate atât extensiv cât şi intensiv,

n mărimi continue, atunci judecata că şi orice schimbare (trecerea

le ' UCrU dintr-° stare în alta) este continuă ar putea fi dovedită aici

gen ?I °U evidenıă matematică, dacă cauzalitatea unei schimbări în

cen, re nu s"ar afla cu totul dincolo de limitele unei filosofii trans-

Je Şi nu ar presupune principii empirice. Dacă este posibilă o

i 'ffl

cauză care schimbă starea lucrurilor, adică le determină în contrariu] une anumite stări date, despre aceasta intelectul nu ne dă *a priori* nici n lămurire, nu numai pentru că el nu sesizează deloc posibilitatea schimbării (căci această perspicacitate ne lipseşte în majoritatea cunoştinţelor *a priori),* ci fiindcă mutabilitatea nu se referă decât la anumite determinări ale fenomenelor, asupra cărora numai experienţa ne poate instrui,pe când cauza lor trebuie căutată în imuabil. Dar fiindcă aici nu avem nimic de care să ne servim, decât conceptele pure fundamentale ale oricărei experienţe posibile, în care nu trebuie să fie absolut nimic empiric, nu putem, fără a dăuna unităţii sistemului, să anticipăm asupra fizicii generale, care este construită pe anumite experienţe fundamentale.

Totuşi, nu ne lipsesc dovezi pentru a demonstra marea influenţă pe care o are principiul nostru de a anticipa percepţii şi chiar de a umple lacunele percepţiilor, întrucât barează intrarea tuturoi concluziilor false care ar putea fi trase din ele.

Dacă orice realitate în percepţie are un grad, astfel încât între acest grad şi negaţie să aibă loc o serie infinită de grade tot mai mici şi dacă fiecare simţ trebuie să aibă un grad determinat de receptivitate a senzaţiilor, atunci nici o percepţie, deci şi nici o experienţă nu e posibilă, care să dovedească, fie nemijlocit, fie mijlocit (prin orice digresiune în raţionament), o absenţă totală a oricărui real, adică din experienţă nu poate fi scoasă niciodată dovada unui spaţiu sau a unui timp vid. Căci, mai întâi, absenţa totală a realului în intuiţia sensibilă nu poate fi ea însăşi percepută; în al doilea rând, ea nu poate fi dedusă dintr-un singur fenomen şi din diferenţa de grad a realităţii lui, sau nici nu e îngăduit să fie admisă vreodată pentru explicarea acestui fenomen. Căci, deşi întreaga intuiţie a unui spaţiu sau a unui timp determinat este în totului tot reală, adică nici o parte a lui nu este vidă, totuşi, fiindcă orice realitate îşi are gradul ei care, fără ca mărimea extensivă a fenomenului sa se schimbe, poate descreşte, prin trepte infinite, până la nimic (până la vid), trebuie să existe grade infinit de variate cu care să fie umplut spaţiul sau timpul, şi mărimea intensivă în diversele fenomene trebuie să poată n mai mică sau mai mare, deşi mărimea extensivă a intuiţiei rămâne aceeaşi.

Vom da un exemplu în această privinţă. Aproape toţi fizicienii-observând o mare diferenţă în cantitatea diferitelor genuri de materii n[1]

au acelaşi volum (fie prin momentul greutăţii sau al densităţii, ^ ■ omentul rezistenţei opuse altor materii în mişcare), conchid în ^ • 'tate că acest volum (mărime extensivă a fenomenului) trebuie U- *f A* deşi în măsură diferită, în toate materiile. Dar care din aceşti S ■ ' ni în cea mai mare parte matematicieni şi mecanicişti, şi-ar fi 1 tut imagina cândva că îşi întemeiau concluzia exclusiv pe o supoziţie tafizică pe care ei pretindeau totuşi că o evită, în timp ce admiteau că ea/u/în spaţiu (nu pot să-1 numesc aici impenetrabilitate sau greutate, pentru că acestea sunt concepte empirice) ar fi *pretutindeni identic* şi nu ar putea să se distingă decât prin mărimea extensivă, adică prin număr. Acestei supoziţii, pentru care ei nu puteau avea nici un temei în experienţă şi care deci este numai metafizică, eu îi opun o dovadă transcendentală care, ce-i drept, nu trebuie să explice diferenţa în umplerea spaţiilor, dar care totuşi suprimă cu totul pretinsa necesitate a acelei supoziţii de a nu putea explica diferenţa amintită în alt fel decât prin admiterea de spaţii vide, şi care are meritul de a pune cel puţin intelectul în libertatea de a gândi această diferenţă şi în alt mod, dacă explicarea fizică ar face necesară aici vreo ipoteză. Căci vedem atunci că deşi spaţii egale pot fi perfect umplute de materii diferite, astfel încât în nici unul din ele să nu fie un punct în care să nu se găsească prezenţa materiei, totuşi orice real de aceeaşi calitate are gradul lui (de rezistenţă sau de greutate), grad care, fără diminuarea mărimii extensive sau a numărului, poate deveni mai mic la infinit, înainte ca această calitate să treacă în vid şi să dispară. Astfel, o dilatare care umple spaţiul, de exemplu căldura, şi în acelaşi mod orice altă realitate (în fenomen), poate sa descrească fără a lăsa vidă câtuşi de puţin nici cea mai mică parte a acestui spaţiu, în gradele lui până la infinit, şi cu toate acestea, să umple sPaţiul cu aceste grade mai mici tot atât de bine ca un alt fenomen cu e ma* mari- Intenţia mea nu este nicidecum să susţin aici că aceasta s e m realitate raţiunea diferenţei materiilor în ce priveşte greutatea lor _ C1 ica, ci numai să demonstrez dintr-un principiu al intelectului pur a ura percepţiilor noastre face posibil un astfel de mod de explicare • m mod greşit se admite realul fenomenului ca fiind identic în ce CŞte §radu]l Şi ca nefiind diferit decât din punctul de vedere al cu . ' ei ?a a]l mărimii lui extensive, şi că se afirmă aceasta *a priori* chiar jutorul unui aşa-zis principiu al intelectului.

Totuşi, pentru un cercetător deprins cu transcendentalul şi devenit prin aceasta, circumspect, această anticipaţie a percepţiei are totdeauna ceva surprinzător în sine şi îi provoacă oarecare îndoială asupra capacităţii intelectului de a anticipa o astfel de judecată sintetică, cum este aceea despre gradul oricărui real în fenomene şi, prin urmare, despre posibilitatea diferenţei intrinsece a senzaţiei însăşi, dacă se face abstracţie de calitatea ei empirică; este deci încă o problemă care merită sa fie rezolvată: cum poate intelectul, aici, sa enunţe ceva *apriori* sintetic asupra fenomenelor şi chiar să le anticipeze în ceea ce au propriu şi numai empiric, adică în ceea ce priveşte senzaţia?

Calitatea senzaţiei este totdeauna numai empirică şi nu poate fi reprezentată a *priori* (de exemplu, culori, gust etc). Dar realul, care corespunde în genere senzaţiilor în opoziţie cu negaţia = O, nu reprezintă decât ceva al cărui concept cuprinde în sine o existenţă şi nu înseamnă decât sinteza într-o conştiinţă empirică în genere. în simţul intern, în adevăr, conştiinţa empirică poate fi înălţată de la O până la orice grad superior, aşa încât aceeaşi mărime extensivă a intuiţiei (de exemplu, o suprafaţă luminată) să excite o senzaţie tot atât de mare ca şi un agregat de mai multe alte suprafeţe (mai puţin luminate) luate la un loc. Putem face deci cu totul abstracţie de mărimea extensivă a fenomenului şi să ne reprezentăm totuşi în simpla senzaţie, într-un moment, o sinteză a creşterii uniforme de la O până la conştiinţa empirică dată. Toate senzaţiile nu sunt deci date, ca atare, decât *aposteriori,* dar proprietatea lor de a avea un grad poate fi cunoscută *apriori.* Este demn de reţinut că nu putem cunoaşte *aprioriîn* mărimile în genere decât o singură *calitate,* anume continuitatea, iar că în orice calitate (în realul fenomenelor) nu putem cunoaşte nimic mai mult a *priori* decât *cantitatea* lor intensivă, anume că au un grad; tot restul rămâne în seama experienţei.

3. ANALOGII ALE EXPERIENŢEI

■ ' iul lor este: *Experienţa nu este posibilă decât prin reprezentarea*
"nn *unei legături necesare a percepţiilor*[1]

*DOVADĂ***

Experienţa este o cunoaştere empirică, adică o cunoaştere care determină un obiect prin percepţii. Ea este deci o sinteză a percepţiilor are ea însăşi, nu e conţinută în percepţie, ci conţine unitatea sintetică a diversului lor într-o conştiinţă, unitate care constituie esenţialul unei cunoştinţe a *obiectelor* simţurilor, adică a experienţei (nu numai a intuiţiei sau a senzaţiei simţurilor). în experienţă, percepţiile nu se raportează unele la altele decât întâmplător, astfel încât nici o necesitate a legăturii lor nu rezultă, nici nu poate rezulta din percepţiile însele, fiindcă aprehensiunea nu este decât o asamblare a diversului intuiţiei empirice, dar în ea nu se găseşte nici o reprezentare a unei legături necesare în existenţa fenomenelor, pe care le asamblează în spaţiu şi în timp. Dar fiindcă experienţa este o cunoaştere a obiectelor prin percepţii, fiindcă, prin urmare, raportul în existenţa diversului nu trebuie să fie reprezentat în ea aşa cum e asamblat în timp, ci aşa cum este obiectiv în timp, fiindcă timpul însuşi nu poate fi perceput, determinarea existenţei obiectelor în timp nu poate avea loc decât prin legătura lor în timp în genere,prin urmare numai cu ajutorul conceptelor care le leagă *apriori.* Fiindcă aceste concepte implică totdeauna necesitate, experienţa nu este posibilă decât cu ajutorul unei reprezentări a legăturii necesare a percepţiilor.

Cele trei moduri ale timpului sunt: *permanenţa, succesiunea* şi *simultaneitatea.* De aici trei reguli ale tuturor raporturilor temporale ale fenomenelor, după care existenţa fiecăruia din ele poate fi determinată în raport cu unitatea oricărui timp, reguli care preced orice experienţă şi o [f]ac mai întâi posibilă.

Principiul general al tuturor acestor trei analogii se bazează pe

[tea] necesară a apercepţiei cu privire la orice conştiinţă empirică

sunt [n] ''[a] '•e'este formulat astfel: „Principiul lor general este: Toate fenomenele ele înt [PUSC a] *P'ior'*> în [c]e priveşte existenta lor, unor reguli care determina raportul dintre [cinlr]-untimp."

(Notar d [n ed'''ia ' a] *Criticii raţiunii pure,* acest cuvânt se găsea articulat: „Analogiile"

(Nota[rec]i ""^ [paragraf din] ..Dovadă" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure*

posibilă (a apercepţiei) *în fiecare timp* şi, prin urmare, fiindcă această unitate serveşte de fundament *a priori,* pe unitatea sintetică a tuturor fenomenelor din punctul de vedere al raporturilor lor în timp. Căci apercepţia originară se raportează la simţul intern (ansamblul tuturor reprezentărilor), şi anume a *priori* la forma lui, adică la raportul conştiinţei empirice diverse în timp. în apercepţia originară trebuie să fie reunit tot acest divers după raporturile lui de timp; căci aceasta cere unitatea transcendentală a acestei apercepţii *apriori,* căreia îi este supus tot ceea ce trebuie să aparţină cunoaşterii mele (cu alte cuvinte, cunoaşterii mele unitare), prin urmare ceea ce poate deveni un obiect pentru mine. Această *unitate sintetică în* raportul cronologic al tuturor percepţiilor, *care este determinată a priori,* este deci această lege: toate determinările empirice de timp trebuie să fie supuse regulilor determinării generale de timp, iar analogiile experienţei, despre care vrem să tratăm acum, trebuie să fie astfel de reguli.

Aceste principii au în sine particular că nu examinează fenomenele şi sinteza intuiţiei lor empirice, ci numai *existenţa* şi *raportul* dintre ele cu privire la această existenţă a lor. Modul cum ceva este aprehendat în fenomen este determinat *apriori,* astfel încât regula sintezei lui să poată procura totodată această intuiţie *a priori* în fiecare exemplu empiric dat, adică s-o realizeze cu ajutorul acestei sinteze. Dar existenţa fenomenelor nu poate fi cunoscută a *priori,* şi deşi pe această cale am putea reuşi să deducem o existenţă oarecare, totuşi nu am putea-o cunoaşte în mod determinat, adică n-am putea anticipa prin ce se distinge intuiţia ei empirică de altele.

Cele două principii precedente, pe care le-am numit matematice, datorită faptului că ele ne autorizează să aplicăm matematica la fenomene, se raportau la fenomene din punctul de vedere al simplei lor posibilităţi şi ne învăţau cum ar putea fi produse, atât din punctul de vedere al intuiţiei lor cât şi din punctul de vedere al realului percepţie', lor, după regulile unei sinteze matematice; de aceea atât la una cât şi la cealaltă pot fi întrebuinţate cantităţi numerice şi, cu ele, determinarea fenomenului ca mărime. Astfel, eu voi putea compune, de exemplu, gradul senzaţiilor luminii Soarelui din cam 200 000 de ori lumina Lunii şi-1 voi putea da ca determinat *apriori,* adică îl voi putea construi. De aceea, putem numi *constitutive* aceste principii prime.

Cu totul altfel trebuie să fie acelea care urmează să supună *apriori* miilor existenţa fenomenelor. Fiindcă această existenţă nu se lasă struită, aceste principii nu vor putea privi decât raportul existenţei şi u vor putea procura decât principii *regulative.* Nu ne putem deci gândi • i nici la axiome, nici la anticipaţii; ci, dacă ne e dată o percepţie într-un aoort de timp faţă de altele (deşi nedeterminate), nu se va putea spune a *nriori' care* este această altă percepţie şi *cât de mare* este ea, ci *cum* este ea legată necesar cu prima în ce priveşte existenţa, în acest mod al timpului. în filosofie, analogiile semnifică ceva foarte diferit de ceea ce reprezintă ele în matematică. în matematică, ele sunt formula care exprimă egalitatea a două raporturi de mărime; şi sunt totdeauna *constitutive,* astfel încât, dacă sunt daţi trei membri ai unei proporţii, prin aceasta este dat şi al patrulea, adică poate fi construit. în filosofie însă, analogia nu este egalitatea a două raporturi *cantitative,* ci a două raporturi *calitative,* în care din trei membri daţi eu nu pot cunoaşte şi da *apriori* decât *raportul* faţă de un al patrulea, dar nu *acest* al patrulea *membru* însuşi; dar am, desigur, o regulă pentru a-1 căuta în experienţă şi un semn pentru a-1 descoperi în ea. O analogie a experienţei nu va fi deci decât o regulă după care unitatea experienţei trebuie să rezulte din percepţii (nu percepţia însăşi, ca intuiţie empirică în genere), şi ea va fi valabilă cu privire la obiecte (ale fenomenelor), nu ca principiu *constitutiv,* ci numai ca principiu *regulativ.* Acelaşi lucru va fi valabil însă şi pentru postulatele gândirii empirice în genere, care privesc împreună sinteza simplei intuiţii (a formei fenomenului), a percepţiei (a materiei lui) şi a experienţei (a raportului acestor percepţii). Aceste postulate nu sunt decât principii regulative şi se disting de cele matematice, care sunt constitutive, desigur nu prin certitudine, care atât în unele cât şi în altele [e]ste bine stabilită *apriori,* ci prin natura evidenţei, adică prin intuitivul '°r (prin urmare şi prin demonstraţie).

Dar ceea ce a fost amintit la toate principiile sintetice şi trebuie
eosebi notat aici este că aceste analogii nu au semnificaţia şi
abilitatea lor exclusivă ca principii ale folosirii transcendentale a
ectului, ci numai ale folosirii lui empirice, că, prin urmare, pot fi
nstrate numai ca atare, că, în consecinţă, fenomenele trebuie
£„ . [mate] nu de-a dreptul sub categorii, ci numai sub schemele lor.
' [ac]^ obiectele la care trebuie să fie raportate aceste principii ar fi

lucruri în sine, ar fi cu totul imposibil să se cunoască despre ele ceva sintetic *apriori.* Ele nu sunt decât fenomene a căror cunoaştere completă, spre care trebuie să se îndrepte în cele din urmă toate principiile a *priori,* este exclusiv experienţa posibilă; prin urmare, aceste principii nu pot avea ca scop decât condiţiile unităţii cunoaşterii empirice în sinteza fenomenelor, iar această sinteză nu este gândită decât în schema conceptului pur al intelectului, căci unitatea ei, ca aceea a unei sinteze în genere, este efectuată de funcţia care nu este restrânsă de nici o condiţie sensibilă şi care este cuprinsă în categorie. Vom fi deci autorizaţi de aceste principii să nu înlănţuim fenomenele decât după o analogie cu unitatea logică şi generală a conceptelor şi, prin urmare, ne vom servi, ce-i drept, în principiul însuşi, de categorie, dar în executare (în aplicarea la fenomene) vom pune în locul acestui principiu schema categoriei, ca fiind cheia folosirii ei, sau mai curând vom pune schema alături de categorie, ca o condiţie restrictivă sub numele de formulă a acestui principiu.

A. ANALOGIA ÎNTÂI

Principiul permanenţei substanţei

Substanţa persistă în orice schimbare a fenomenelor şi cuantumul ci în natură nu creşte, nici nu scade[a]

DOVADĂ *

Toate fenomenele sunt în timp şi numai în el ca substrat (ca formă permanentă a intuiţiei interne) pot fi reprezentate atât *simultaneitatea* cât şi *succesiunea.* Deci timpul, în care trebuie gândită orice schimbare a

[a] în ediţia 1, această analogie avea următoarea redactare:

„Principiul permanenţei

Toate fenomenele conţin ceva permanent *(substanţa),* considerat ca obiectul însuşi, şi ceva schimbător, considerat ca o simplă determinare a obiectului, adică un mod de existenţă a obiectului.

Dovada acestei prime analogii

Toate fenomenele sunt în timp. Acesta poate determina în două feluri raportul pe care-1 prezintă *existenţa lor,* întrucât sunt sau succesive, sau *simultane.* în ce priveşte primul mod, timpul este considerat ca serie *de timp,* în ce priveşte al doilea mod, el este considerat ca *întindere de timp"*

Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediţia 1 a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

f nomenelor, rămâne şi nu se schimbă, pentru că în el succesiunea sau muitaneitatea nu pot fi reprezentate decât ca determinări ale lui. *Timpul* poate fi perceput în sine. Prin urmare, în obiectele percepţiei, adică "n fenomene, trebuie să se găsească substratul care reprezintă *timpul* în eenere şi în care orice schimbare sau simultaneitate poate fi percepută în aprehensiune prin raportul fenomenelor faţă de el. Dar substratul a tot ce e real, adică a ceea ce aparţine existenţei obiectelor, este *substanţa,* în care tot ce aparţine existenţei nu poate fi gândit ca determinare. Prin urmare,permanentul, numai în legătură cu care pot fi determinate toate raporturile de timp ale fenomenelor, este substanţa în fenomen, adică realul lor, care, ca substrat al oricărei schimbări, rămâne totdeauna acelaşi. Fiindcă această substanţă nu poate deci să se schimbe în existenţa ei, nici cuantumul ei în natură nu poate nici creşte, nici scădea.

Aprehensiunea noastră a diversului fenomenului este totdeauna succesivă şi deci totdeauna schimbătoare. Noi nu putem deci niciodată determina numai prin ea dacă acest divers, ca obiect al experienţei, e simultan sau succesiv, dacă la baza experienţei nu se află ceva care *este în orice timp,* adică ceva *durabil* şi *permanent,* a cărui schimbare şi simultaneitate nu reprezintă decât tot atâtea moduri *(modi* ai timpului) de existenţă a permanentului. Numai în permanent deci sunt posibile raporturile de timp (căci simultaneitatea şi succesiunea sunt singurele raporturi în timp), adică permanentul este *substratul* reprezentării empirice a timpului însuşi, substratul care, el singur, face posibilă orice determinare de timp. Permanenţa exprimă în genere timpul ca un corelat constant al oricărei existenţe a fenomenelor, al oricărei schimbări şi al oricărei simultaneităţi. Căci schimbarea nu priveşte timpul însuşi, ci numai fenomenele în timp (aşa cum simultaneitatea nu este un *modus* al topului însuşi, pentru că în timp părţile nu sunt simultane, ci sunt toate succesive). Dacă am voi să atribuim timpului însuşi o succesiune, ar Ul s^ mai gândim încă un alt timp, în care această succesiune ar fi Posibilă. Numai datorită permanentului, *existenţa* dobândeşte în entele părţi succesive ale seriei de timp o *cantitate,* pe care o numim

«■ Căci numai în simpla succesiune, existenţa nu face decât să Fă s ^S^ ^^ mereu şi nu are niciodată nici cea mai mică cantitate.

acest permanent nu există deci raport de timp.

Timpul nu poate fi

PW m sine; prin urmare, acest permanent în fenomene e substratul

oricărei determinări de timp, în consecinţă şi condiţia posibilitäf oricărei unităţi sintetice a percepţiilor, adică a experienţei, şi în ace$_s$t permanent orice existenţă şi orice schimbare în timp nu pot fi considerate decât ca un *modus* al existenţei a ceea ce rămâne şi persistă. Astfel în toate fenomenele permanentul este obiectul însuşi, adică substanţa *(phaenomenon),* dar tot ce se schimbă sau se poate schimba nu aparţine decât modului cum există această substanţă sau aceste substanţe, deci determinărilor lor.

Găsesc că în toate timpurile nu numai filosoful, ci şi simţul comun au presupus această permanenţă s^a un substrat al oricărei schimbări a fenomenelor şi o vor admite totdeauna ca fiind indubitabilă, numai că filosoful se exprimă asupra acestui lucru ceva mai exact, spunând: în toate schimbările din lume rămâne *substanţa* şi numai *accidentele* se schimbă. Dar despre această judecată sintetică nu găsesc nicăieri nici măcar încercarea unei demonstraţii; ba chiar ea nu figurează, cum i s-ar cuveni totuşi, decât rareori în fruntea legilor pure şi valabile cu totul a *priori* ale naturii. în realitate, judecata că substanţa este permanentäe tautologică. Căci numai această permanenţă este raţiunea pentru care aplicăm la fenomen categoria substanţei, şi ar fi trebuit să se demonstreze că în toate fenomenele este ceva permanent, în care ceea ce e schimbător nu e decât determinarea existenţei lui. Dar cum o astfel de demonstraţie nu poate fi procurată niciodată dogmatic, adică cu ajutorul conceptelor, fiindcă priveşte o judecată sintetică *apriori,* şi cum nu i-a trecut nimănui prin gând că astfel de judecăţi nu sunt valabile decât cu privire la o experienţă posibilă, şi că prin urmare nici nu pot n dovedite decât printr-o deducţie a posibilităţii acestei experienţe, nu e* mirare că deşi a fost pusă la baza oricărei experienţe (fiindcă necesitate ei în cunoaşterea empirică se *simte)* totuşi n-a fost dovedită niciodată-

Un filosof a fost întrebat: cât cântăreşte fumul? El a răspuns: sca din greutatea lemnului ars greutatea cenuşii rămase şi vei avea greuta fumului. El presupunea deci ca incontestabil că nici în foc Tot (substanţa) nu dispare, ci că numai forma ei suferă o schimbare-astfel judecata: din nimic nu se naşte totdea nimic nu este decât o altă con[1] [3]

a principiului permanenţei sau, mai curând, a existenţei
persistente a subiectului propriu al fenomenelor. Căci, pentru ca ce vrem să numim substanţă în fenomen să fie adevăratul substrat al o

_-------

■ - ' de timp, atunci trebuie ca întreaga existenţă, atât în timpul determi^ viitor, să poată fi determinată exclusiv prin acest t«>rut cât Şl i"

Prin urmare, noi nu putem da unui fenomen numele de SU S tâ decât pentru că presupunem existenţa lui în orice timp, ceea SU te exprimat bine prin cuvântul permanenţă, întrucât acesta pare °- oorteze mai mult la timpul viitor. Dar cum necesitatea internă de ^exista permanent este legată inseparabil cu necesitatea de a fi existat tdeauna, expresia poate fi păstrată. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil possereverti* erau două judecăţi pe care cei vechi le legau inseparabil, şi care astăzi uneori se separă din nepricepere, fiindcă se crede că ele se aplică la lucrurile în sine şi că prima ar putea fi contrară dependenţei lumii de o cauză supremă (chiar în ce priveşte substanţa ei). Dar această teamă este fără temei, fiindcă aici e vorba numai de fenomene în câmpul experienţei, a căror unitate nu ar fi niciodată posibilă, dacă am admite că se produc lucruri noi (în ce priveşte substanţa). Căci atunci ar dispărea ceea ce poate reprezenta exclusiv unitatea timpului, anume identitatea substratului, singura în care orice schimbare are unitate completă. Această permanenţă nu este totuşi nimic mai mult decât modul de a ne reprezenta existenţa lucrurilor (în fenomen).

Determinările unei substanţe, care nu sunt altceva decât moduri particulare ale ei de a exista, se numesc *accidente.* Ele sunt totdeauna reale, deoarece privesc existenţa substanţei. (Negaţiile sunt numai determinări care exprimă nonexistenţa a ceva în substanţă.) Dacă am atribui acestui real în substanţă o existenţă particulară (de exemplu işcani, considerată ca un accident al materiei), atunci această existenţă n,,^UmeŞte inererHă, spre deosebire de existenţa substanţei, care se subzistenţă. Dar de aici rezultă multe interpretări greşite, şi e u bine exprimat dacă accidentul este desemnat numai prin determinată pozitiv existenţa unei substanţe. Cu toate condiţiilor cărora le este supusă folosirea logică a este inevitabil să se izoleze oarecum ceea ce se poate i substanţe, în timp ce substanţa rămâne, şi să lui cu permanentul propriu şi cu radicalul; categorie şi stă sub titlul raporturilor mai mult ca a> ecât pentru că ea însăşi ar conţine un raport.

Pe această permanenţă se bazează şi înţelegerea corectă a conceptul ■ de *schimbare.* Naşterea şi dispariţia nu sunt schimbări a ceea ce se nast sau dispare. Schimbarea este un mod de a exista, care succede unui alt mod de a exista al aceluiaşi lucru. De aceea, tot ce se schimbă e *permanent şi* numai *starea* lui *se schimbă.* Deoarece această schimbare nu priveşte decât determinările care pot înceta sau şi începe, putem spune, printr-o expresie aparent cam paradoxală: numai permanentul (substanţa) se schimbă, variabilul nu suferă nici o schimbare de existenţă, ci numai o *schimbare de aspect,* fiindcă unele determinări încetează şi altele încep.

Schimbarea nu poate fi percepută deci decât la substanţe, şi nu poate fi percepţie posibilă a naşterii sau morţii decât întrucât sunt numai determinări ale permanentului, fiindcă tocmai acest permanent face posibilă reprezentarea despre trecerea de la o stare la alta şi de la nonexistenţă la existenţă şi care deci nu pot fi cunoscute empiric decât ca determinări variabile a ceea ce rămâne. Presupuneţi că ceva începe să existe absolut; atunci trebuie să admiteţi un moment în care acest ceva nu era. Dar de ce vreţi să legaţi acest moment, dacă nu de ceea ce există deja? Căci un timp vid, care ar precede, nu este un obiect al percepţiei. Dar dacă legaţi această devenire de lucruri care existau înainte şi care au durat până la ea, atunci devenirea din urmă nu a fost decât o determinare a celei dintâi, care exista deja ca permanentă. La fel e şi cu dispariţia unui lucru: ea presupune reprezentarea empirică a unui timp în care un fenomen nu mai există.

Substanţele (în fenomen) sunt substraturile tuturor determinărilor de timp. Naşterea unora şi dispariţia altora ar suprima însăşi condiţia unică a unităţii empirice a timpului şi fenomenele s-ar raporta atunci la două feluri de timp, a căror existenţă s-ar scurge simultan, ceea ce este absurd. Căci nu există *decât un* timp, în care toate timpurile difente trebuie puse nu ca simultane, ci ca succesive.

Prin urmare, permanenţa este o condiţie necesară care ~ir.g[ur] permite determinarea fenomenelor, ca lucruri sau ca obiecte, într-experienţă posibilă. Dar care este criteriul empiric al acestei permanent necesare şi, cu ea, al substanţialităţii fenomenelor, despre

a
expunerea următoare ne va da prilejul să remarcăm cele necesare.

B. ANALOGIA A DOUA

principiul succesiunii în timp după legea cauzalităţii

schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect DOVADĂ**

Principiul precedent a demonstrat că toate fenomenele succesiunii - *t'mv* nu sunt decât *schimbări,* adică o existenţă şi o nonexistenţă succesivă a determinărilor substanţei care persistă, prin urmare că nu se noate admite existenţa substanţei însăşi care ar succede nonexistenţei ei sau nonexistenţă ei care ar succede existenţei – cu alte cuvinte, naşterea sau dispariţia substanţei însăşi. Acest principiu ar fi putut fi exprimat şi astfel: *Orice schimbare de stare (succesiune) a fenomenelor nu este decât schimbare de existenţă,* căci naşterea sau dispariţia substanţei nu sunt schimbări ale ei, deoarece conceptul schimbării presupune tocmai acelaşi subiect ca existând cu două determinări opuse, prin urmare, ca permanent. După această avertizare urmează dovada,

Eu percep că fenomenele se succed, adică o stare a lucrurilor este într-un moment al cărei contrariu exista în starea precedentă. Eu leg deci, propriu-zis, două percepţii în timp. Această legătură nu este opera simplului simţ şi a intuiţiei, ci este, aici, produsul unei facultăţi sintetice a imaginaţiei, care determină simţul intern cu privire Ia raportul de timp. Dar această facultate poate lega cele două stări amintite în două moduri, astfel încât una sau alta să preceadă în timp, căci timpul nu poate fi perceput în el însuşi şi, în raport cu el, poate fi determinat în obiect, arecum empiric, ceea ce precede şi ceea ce urmează. Eu nu sunt deci conştient decât că imaginaţia mea pune pe una înainte, pe alta după, iar ca in obiect o stare precede pe alta; sau, cu alte cuvinte, simpla Percepţie lasă indeterminat *raportul obiectiv* al fenomenelor care se c 1° ^entru ca acesta să fie cunoscut ca determinat, raportul dintre

oua stări trebuie să fie gândit astfel, încât el să determine ca necesar

(începe sJe''a are urmatoare a formulare: *„Principiul producerii.* Tot ce se *întâmplă* * pri XI |te) Presupune ceva căruia îi succede *după o regulă.*" redacf | Para£rate din „Dovadă" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure*

care din aceste două stări trebuie pusă întâi şi care pe urmă, şi nu i n r Dar conceptul care implică o necesitate a unităţii sintetice nu poate f decât un concept pur al intelectului, care nu se află în percepţie; şi acest este aici conceptul *raportului dintre cauză şi efect,* prin care cauz determină efectul în timp ca pe o consecinţă a ei şi nu ca ceva care a putea precede numai în imaginaţie (sau chiar de a nu fi deloc perceput) Deci numai prin faptul că supunem succesiunea fenomenelor, pri$_n$ urmare orice schimbare, legii cauzalităţii este posibilă experienţa însăşi adică o cunoaştere empirică a acestor fenomene; prin urmare ele însele nu sunt posibile, ca obiecte ale experienţei, decât după această lege.

Aprehensiunea diversului fenomenului este totdeauna succesivă Reprezentările părţilor se succed unele după altele. Dacă se succed şi în obiect, este un al doilea punct al reflecţiei, care nu e cuprins în cel dintâi. Putem numi într-adevăr obiect orice lucru şi chiar orice reprezentare, întrucât suntem conştienţi de ele; dar ceea ce înseamnă acest cuvânt cu privire la fenomene, considerate nu ca obiecte (ca reprezentări), ci numai ca desemnând un obiect trebuie cercetat mai adânc. întrucât sunt în acelaşi timp numai, ca reprezentări, obiecte ale conştiinţei, ele nu sunt deloc diferite de aprehensiune, adică de actul prin care ele sunt admise în sinteza imaginaţiei, şi deci trebuie să spunem: diversul fenomenelor este produs totdeauna succesiv în simţire. Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, nici un om nu şi-ar putea da seama din succesiunea reprezentărilor diversului lor cum acest divers este legat în obiect. Căci noi nu avem a face decât cu reprezentările noastre; cum ar putea fi lucrurile în sine (fără a lua în considerare reprezentările prin care ele ne afectează) este cu totul în afara sferei cunoaşterii noastre. Deşi fenomenele nu sunt lucruri in sine şi totuşi sunt singurul lucru care ne poate fi dat spre cunoaştere, trebuie să arăt ce legătură convine în timp diversului care se găseşte in fenomenele însele, în timp ce reprezentarea diversului în aprehensiune este totdeauna succesivă. Astfel, de exemplu, aprehensiunea diversului în fenomenul unei case care se află în faţa mea este succesivă. Se pun^e acum întrebarea dacă diversul acestei case este şi în sine succesiv, ceea ce, fără îndoială, nu va admite nimeni. Dar de îndată ce ridic concepte' mele despre un obiect până la semnificaţia transcendentală, casa nu ffl este un lucru în sine, ci numai un fenomen, adică o reprezentare al care obiect transcendental e necunoscut. Ce înţeleg eu deci prin întrebare •

fi legat diversul în fenomenul însuşi (care totuşi nu este nimic n*\? Ceea ce se află în aprehensiunea succesivă este considerat aici '°S1 entare,iar fenomenul, care mi-e dat, cu toate că nu este altceva Ca - n ansamblu al acestor reprezentări, e considerat ca obiectul r reprezentări, obiect cu care trebuie să concorde conceptul meu, a° re-1 scot din reprezentările aprehensiunii. Se vede imediat că, arece adevărul este acordul cunoştinţei cu obiectul, nu se poate pune ci problema decât despre condiţiile formale ale adevărului empiric, şi ă fenomenul, în opoziţie cu reprezentările aprehensiunii, nu poate fi reprezentat decât ca obiect al aprehensiunii distinct de aceste reprezentări, întrucât această aprehensiune este supusa unei reguli care o distinge de orice altă aprehensiune şi care face necesar un mod de legare a diversului. Ceea ce în fenomen cuprinde condiţia acestei reguli necesare a aprehensiunii este obiectul.

Dar să revenim la problema noastră. Că ceva se întâmplă, că adică ceva sau o stare, care nu era mai înainte, devine, e ceea ce nu poate fi perceput empiric, dacă nu e precedată de un fenomen care să nu fi conţinut în sine această stare; căci o realitate care succede unui timp vid, prin urmare un început pe care nu-1 precede nici o stare a lucrurilor, poate fi aprehendată tot atât de puţin ca şi timpul vid însuşi. Orice aprehensiune a unei întâmplări este deci o percepţie care succede alteia. Dar fiindcă în orice sinteză a aprehensiunii lucrurile stau aşa cum am arătat mai sus la fenomenul unei case, ea nu se distinge încă prin aceasta de altele. Dar mai observ că dacă într-un fenomen care conţine o întâmplare numesc *A* starea anterioară a percepţiei, iar *B* starea următoare, *B* nu poate decât sa succedă lui *A* în aprehensiune, iar percepţia *A* nu poate să succedă 'w *B,* ci numai să-1 preceadă. Vad, de exemplu, o corabie plutind pe uviu in jos. Percepţia mea a locului unde se găseşte ea în avalul 'ului succede percepţiei locului în care se găsea în amonte şi e . P°sibl' ca în aprehensiunea acestui fenomen corabia să fie percepută aval şi pe urmă în amonte. Ordinea în seria percepţiilor care se je „ m aPrenensiune este deci aici determinată, şi aprehensiunea este mei A eaceasf.ă ordine. în exemplul precedent al unei case, percepţiile p^., aPrensiune puteau să înceapă din vârful ei şi să sfârşească la Putea ' - ^ ^e Puteau sa începă şi de jos şi să sfârşească sus, după cum Sa aPrendeze de la dreapta sau de la stânga diversul intuiţiei

empirice. în seria acestor percepţii nu era deci o ordine determinată car să mă constrângă să încep cu o anumită parte în aprehensiune, pentru a lega empiric diversul. Această regulă se găseşte însă totdeauna în percepţia a ceea ce se întâmplă, şi ea face necesara ordinea percepţjj]$_{Or}$ succesive (în aprehensiunea acestui fenomen).

Va trebui deci, în cazul nostru, să deriv *succesiunea subiectivă %* aprehensiunii din *succesiunea obiectivă a* fenomenelor, pentru că altfel cea dintâi ar fi cu totul indeterminată şi nu ar distinge nici un fenomen de altul. Succesiunea subiectivă singură, fiind cu totul arbitrară, nu dovedeşte nimic cu privire la legarea diversului în obiect. Succesiunea obiectivă va consta deci în ordinea diversului fenomenului, ordine care face ca aprehensiunea a ceva (care se întâmplă) să suceadă aprehensiunii a altceva (care precede) *după o regulă.* Numai astfel pot fi eu îndreptăţit să spun despre fenomenul însuşi, şi nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găseşte o succesiune, ceea ce înseamnă că eu nu pot efectua aprehensiunea decât tocmai în această succesiune.

După o astfel de regulă, trebuie deci ca în ceea ce în genere precede un eveniment să se afle condiţia după care acest eveniment urmează totdeauna şi în mod necesar; eu nu pot răsturna însă ordinea, să merg de la eveniment îndărăt şi să determin (prin aprehensiune) ceea ce precede. Căci nici un fenomen nu se întoarce de la momentul următor la cel precedent, dar se raportează totuşi *la vreun moment precedent;* dimpotrivă, de la un timp dat, progresia la un alt timp următor este necesar determinată. Astfel, fiindcă este ceva care urmează, eu trebuie sâ raportez acest ceva în mod necesar la altceva în genere care precede şi căruia îi succede după o regulă, adică în mod necesar, astfel încât evenimentul, ca condiţionat, indică cert o condiţie oarecare, care determină acest eveniment.

Să presupunem că un eveniment nu e precedat de nimic căruia el ar trebui să-i urmeze în conformitate cu o regulă; atunci orice succesiune a percepţiei nu ar fi determinată decât în aprehensiune, adică nunw subiectiv; dar prin aceasta nu ar fi deloc determinat obiectiv ce anume trebuie să preceadă şi ce să succeadă percepţiilor. Nu am avea în acest fel decât un joc de reprezentări, care nu s-ar raporta la nici un obiect, adică prin percepţia noastră un fenomen nu ar fi distins deloc de oricare altul sub raportul timpului,

fiindcă
succes
iunea
în
apreh
endar
e este

'dentică şi deci în fenomen nu este nimic care s-o determine nrin aceasta, o anumită succesiune să fie făcută obiectiv

6 3 Fu nu voi spune deci că două stări se succed într-un fenomen, " o aprehensiune urmează alteia, ceea ce e numai ceva *subiectiv* " ° determină un obiect, prin urmare nu poate fi valabilă pentru terea unui obiect oarecare (nici chiar în fenomen). Când deci nrin experienţă că se întâmplă ceva, presupunem totdeauna că

nrecede, căruia acel ceva îi urmează în virtutea unei reguli. Căci *fX* â aceasta eu nu aş spune despre obiect că succedă, deoarece simpla succesiune în aprehensiunea mea, dacă nu e determinată printr-o regulă cu privire la ceva care precede, nu justifică o succesiune în obiect. Astfel se întâmplă totdeauna cu privire la o regulă după care fenomenele în succesiunea lor, adică aşa cum se întâmplă, sunt determinate de starea anterioară; eu fac obiectivă sinteza mea subiectivă (a aprehensiunii), şi numai datorită acestei singure presupuneri este posibilă însăşi experienţa a ceva care se întâmplă.

Aceasta pare, ce-i drept, să contrazică toate observaţiile care au fost făcute totdeauna asupra mersului folosirii intelectului nostru. După aceste observaţii, abia numai prin succesiunile multor evenimente percepute şi comparate, şi găsite concordante cu fenomene anterioare, am fost noi conduşi să descoperim o regulă, în virtutea căreia anumite evenimente urmează totdeauna anumitor fenomene, şi prin aceasta am fost înainte de toate determinaţi să formăm conceptul de cauză. După astfel de considerente, acest concept ar fi numai empiric şi regula pe care o procură, anume că tot ce se întâmplă are o cauză, ar fi la fel de contingenţă ca experienţa însăşi: universalitatea şi necesitatea lui nu ar decât fictive şi nu ar avea adevărată valabilitate universală, fiindcă nu *Pmori,* ci ar fi întemeiate numai pe inducţie. Dar aici este la fel ca 'te reprezentări pure *a priori* (de exemplu, spaţiul şi timpul), pe e nu le putem scoate din experienţă ca concepte clare decât fiindcă

Pusesem în experienţă, pe care am constituit-o cu ajutorul acestor car Caritatea logică a acestei reprezentări a unei reguli decât *d* sena baza evenimenteJor nu e posibilă, ca concept de cauză, .. m servit de ea în Perienţ experienţă; dar o considerare a acestei baz Cond itătii sintetice a fenomenelor în timp a fost totuşi însăşi şi, deci, a precedat-o *apriori.*

E vorba deci să arătăm printr-un exemplu că noi nu atribui niciodată, nici chiar în experienţă, obiectului succesiunea (pe care vedem într-un eveniment, când se întâmplă ceva, care nu era mai înainte* şi nu o distingem de succesiunea subiectivă a aprehensiunii noastre decât dacă avem ca principiu o regulă care ne constrânge să observăm această ordine a percepţiilor mai mult decât pe alta, ba chiar că această constrângere este propriu-zis ceea ce face posibilă în primul rând reprezentarea unei succesiuni în obiect.

Avem reprezentări în noi de care putem deveni şi conştienţi. Dar oricât de întinsă, de exactă şi de precisă ar putea fi această conştiinţă,ea rămâne totuşi formată numai din reprezentări, adică din determinări interne ale simţirii noastre în cutare sau cutare raport de timp. Cum ajungem noi să conferim acestor reprezentări un obiect sau să le atribuim, dincolo de realitatea lor subiectivă, pe care o au ca modificări, nu ştiu ce realitate obiectivă? Semnificaţia obiectivă nu poate consta în raportul cu altă reprezentare (cu cea pe care vrem s-o denumim a obiectului); căci altfel se pune din nou problema: cum iese această reprezentare la rândul ei din ea însăşi şi dobândeşte semnificaţie obiectivă dincolo de cea subiectivă, care-i este proprie ca determinare a stării de simţire? Dacă cercetăm ce proprietate nouă conferă reprezentărilor noastre *raportul cu un obiect* şi care este dignitatea pe care ele o dobândesc în chipul acesta, găsim că acest raport nu constă în altceva decât în aceea că face necesară legătura reprezentărilor într-un anumit mod şi le supune unei reguli; invers, numai prin faptul că o anumită ordine e necesară în raportul cronologic al reprezentărilor noastre, li se conferă o semnificaţie obiectivă.

în sinteza fenomenelor, diversul reprezentărilor este totdeauna succesiv. Prin aceasta nu este reprezentat nici un obiect, fiindcă printr-o asemenea succesiune, care e comună tuturor aprehensiunilor, nimic nu este distins de altceva. Dar de îndată ce percep sau presupun că în aceasta succesiune există un raport cu starea precedentă, din care reprezentarea rezultă după o regulă, atunci eu îmi reprezint ceva ca eveniment sau c ceva care se întâmplă, adică cunosc un obiect pe care trebuie sâ-1 P[un] * timp într-un anumit loc determinat, care, după starea precedentă, n ^ poate fi atribuită altfel. Dacă percep deci că se întâmplă ceva, atunci această reprezentare e cuprins în primul rând că ceva precede, »[in] tocmai în raportul cu acest ceva fenomenul îşi capătă raportul să

de a exista după un timp precedent în care el nu exista. Dar timp-an dobândi locul determinat în acest raport decât pentru că în e! nu-, F ,entg esje presupus ceva căruia îi succede totdeauna, adică starea p . reguli; de unde rezultă, mai întâi, că eu nu pot inversa 'n vl . "Dunceea ce se întâmplă înainte de ceea ce precede; în al doilea ^"H ă dacă este indicată starea care precede, acest eveniment 1311 minat urmează inevitabil şi necesar. Astfel se face că în zentările noastre este o ordine în care prezentul (întrucât s-a " tâmplat) trimite spre o stare oarecare precedentă ca spre un corelat, dar " că nedeterminat, al acestui eveniment care e dat; dar acest corelat se anortează în mod determinat la acest eveniment ca la consecinţa lui şi îl leagă necesar de el în seria timpului.

Dacă este o lege necesară a sensibilităţii noastre, deci o *condiţie formală* a tuturor percepţiilor, ca timpul precedent să determine în mod necesar pe cel ce urmează (întrucât eu nu pot ajunge la timpul care urmează altfel decât trecând prin cel care precede), este şi o *lege* indispensabilă a *reprezentării empirice* a succesiunii de timp, ca fenomenele timpului trecut să determine orice existenţă în timpul care urmează şi ca fenomenele acestui timp următor să nu aibă loc ca evenimente decât în măsura în care acelea ale timpului anterior le determină existenţa în timp, adică le-o fixează după o regulă. Căci *numai în fenomene putem noi cunoaşte empiric această continuitate în înlănţuirea timpurilor.*

Orice experienţă şi posibilitatea ei presupun intelectul, şi cel dintâi lucru pe care-l face el nu este să clarifice reprezentarea obiectelor, ci să facă posibilă reprezentarea unui obiect în genere. Aceasta are loc prin aptul că el transmite fenomenelor şi existenţei lor ordinea de timp, atribuind fiecăruia dintre ele, considerat ca o consecinţă, un loc e errmnat *a priori în* timp în raport cu fenomenele precedente, loc fără are fenomenul nu s-ar acorda cu timpul însuşi, care determină Pnori locul tuturor părţilor lui. Această determinare a locului nu poate e u ^ din raportul fenomenelor faţă de timpul absolut (căci acesta nu dete Ctal Perce Pţiei),ci,dimpotrivă,fenomenele însele trebuie să-şi °rdin "^ ^^ C'e 'ocu"'e 'or m timpul însuşi şi să le facă necesare în CH-lniPUlUi'Că adică ceea ce urmează sau se întâmplă trebuie să 'ln Vlrtutea unei reguli generale, după ceea ce era cuprins în ecedentă; de aici o serie de fenomene care produc şi fac

necesară, cu ajutorul intelectului, aceeaşi ordine şi înlănţuire continuă" seria percepţiilor posibile, aşa cum se găsesc ele *a priori în* forma intuit' ■ interne (a timpului), în care toate percepţiile trebuie să-şi aibă locul l_0

Dacă deci se întâmplă ceva, este o percepţie care aparţine une' experienţe posibile şi care devine reală, când consider fenomenul c determinat în ce priveşte locul lui în timp, prin urmare ca pe un obiect care poate fi găsit totdeauna după o regulă în înlănţuirea percepţiilor Iar această regulă care ne ajută să determinăm ceva în ce priveşte succesiunea timpului este: în ceea ce precede să se găsească condiţia care face ca evenimentul să urmeze totdeauna (adică în mod necesar). Principiul raţiunii suficiente este deci fundamentul experienţei posibile, adică al cunoaşterii obiective a fenomenelor din punctul de vedere al raportului lor în succesiunea timpului.

Dovada acestui principiu se bazează însă exclusiv pe momentele următoare. Orice cunoaştere empirică presupune sinteza diversului efectuată de imaginaţie, care este totdeauna succesivă, adică reprezentările se succed în ea totdeauna unele după altele. Dar succesiunea în imaginaţie nu este deloc determinată din punctul de vedere al ordinii (ceea ce trebuie să preceadă şi ceea ce trebuie să succeadă) şi seria uneia din reprezentările care se succed poate fi luată deopotrivă atât urcând cât şi coborând. Dar dacă această sinteză este o sinteză a aprehensiunii (a diversului unui fenomen dat), atunci ordinea e determinată în obiect sau, pentru a vorbi mai exact, este aici o ordine a sintezei succesive care determină un obiect după care ceva trebuie să preceadă în mod necesar, şi dacă acest ceva este pus, celălalt ceva trebuie să urmeze în mod necesar. Pentru ca percepţia mea să conţină cunoaşterea unui eveniment, adică a ceva care se întâmplă real, ea trebuie să fie o judecată empirica in
care să gândesc că succesiunea este determinată, că adică eveniment presupune în timp un alt fenomen căruia ea îi necesar sau după o regulă. în caz contrar, dacă pun fenomenul preceden şi evenimentul nu-i urmează necesar, ar trebui să consider percepţia fff[e] numai ca pe un joc subiectiv al imaginaţiei mele şi. dacă îmi reprez totuşi prin ea ceva obiectiv, ar trebui s-o numesc un simplu vis. Ast raportul fenomenelor (considerate ca percepţii posibile), raport după c ceea ce urmează (ceea ce se întâmplă) este determinat în timp.[1] ^ priveşte existenţa lui, de ceva precedent în mod necesar şi după o reg

e raportul dintre cauză şi efect, este condiţia valabilităţii
prin urm ătilor noastre empirice cu privire la seria percepţiilor,
° ' re a adevărului lor empiric şi deci a experienţei. Principiul ^nI1 1 ' cauzal în succesiunea fenomenelor este valabil deci şi pentru ra^° hectele experienţei (în condiţiile succesiunii), fiindcă el însuşi ^fundamentul posibilităţii unei astfel de experienţe. 6S Dar aici mai apare o dificultate care trebuie înlăturată. Principiul „ jj cauzale între fenomene este restrâns, în formula noastră, la ccesiunea seriei lor, în timp ce în folosirea acestui principiu se găseşte totuşi că el se aplică şi la simultaneitatea lor şi că efectul şi cauza pot exista în acelaşi timp. De exemplu, există în cameră o căldură care nu se găseşte în aer liber. Caut în jur cauza şi găsesc o sobă încălzită. Soba, care este cauza, există în acelaşi timp cu efectul ei, căldura din cameră; aici nu este deci o succesiune în timp între cauză şi efect, ci ele sunt în acelaşi timp, şi totuşi legea e valabilă. Cea mai mare parte a cauzelor eficiente din natură există în acelaşi timp cu efectele lor şi succesiunea în timp a acestora din urmă este determinată de faptul că numai cauza nu-şi poate produce întregul ei efect într-o clipă. Dar din clipa în care efectul începe să se producă, el este totdeauna simultan cu cauzalitatea cauzei lui, pentru că dacă această cauză ar fi încetat să existe o clipă mai înainte, efectul nu s-ar fi produs. Trebuie să remarcăm aici că e vorba de *ordinea* timpului şi nu de *curgerea* lui; raportul rămâne, chiar dacă nu s-a scurs timp. Timpul dintre cauzalitatea cauzei şi efectul ei imediat poate fi *dispărem* (deci cauza şi efectul pot fi simultane), dar raportul dintre ele rămâne totuşi totdeauna determinabil în timp. Dacă consider drept cauză 0 ™ care e aşezată pe o pernă umplută, căreia îi imprimă o mică a ancitură, atunci cauza este prezentă în acelaşi timp cu efectul. Dar eu •sting totuşi pe amândouă prin raportul de timp cuprins în legătura
°r dinamică. Căci, dacă pun bila pe pernă, formei ei
netede de mai e n urnieează mica adâncitură; dar
dacă perna are (fără să cunosc
aUZa) ° mică adâncitură, n-o pot atribui unei bile de
plumb.
e ■ nnurmare'succesiuneade timp este fără îndoială unicul
criteriu
Um . a e*ectului în raport cu cauzalitatea cauzei ce
precede. Paharul
deşi K" ^ 6Ste cauza urcării apei deasupra suprafeţei lui
orizontale,
e e fenomene sunt în acelaşi timp. Căci de îndată ce
scot apa cu

paharul dintr-un vas mai mare, urmează ceva, anume schimbarea fip$_{u}$ ■• orizontale pe care o avea în acel vas într-o figură concavă pe care o ia^{A} pahar.

Această cauzalitate conduce la conceptul de acţiune, aceasta 1 conceptul de forţă şi, prin aceasta, la conceptul de substanţă. Cum nu vreau să amestec proiectul meu critic, care priveşte exclusiv izvoarele cunoaşterii sintetice *a priori,* cu analize care nu tind decât la lămurirea (nu la extinderea) conceptelor, rezerv examinarea amănunţită a acestor concepte pentru un viitor sistem al raţiunii pure; deşi o astfel de analiză se găseşte deja într-o largă măsură în manualele de acest gen cunoscute până acum. Dar nu pot trece sub tăcere criteriul empiric al unei substanţe întrucât ea pare a se manifesta nu prin permanenţa fenomenului, ci mai bine şi mai uşor prin acţiune.

Unde este acţiune, prin urmare activitate şi forţă, acolo este şi substanţă, şi numai în aceasta trebuie căutat sediul acelui izvor fecund al fenomenelor. Aceasta e foarte bine spus; dar când e vorba să se explice ce se înţelege prin substanţă şi vrem să evităm cercul vicios, atunci nue atât de uşor de răspuns. Cum să conchidem imediat de la acţiune *la permanenţa* agentului, ceea ce e totuşi un criteriu atât de esenţial şi atât de propriu al substanţei *(phaenomenon)'!* Dar, după expunerile noastre precedente, rezolvarea problemei nu prezintă totuşi o astfel de dificultate, deşi după modul obişnuit (de a nu proceda cu conceptele noastre decât analitic) ea este cu totul insolubilă. Acţiune înseamnă deja raportul subiectului cauzalităţii cu efectul. Fiindcă orice efect constă în ceea ce se întâmplă, prin urmare în ceva schimbător pe care îl desemnează prin succesiune, ultimul subiect a ceea ce se schimbă este *permanentul* considerat ca substrat a tot ce se schimbă, adică substanţa. Căci, după principiul cauzalităţii, acţiunile sunt totdeauna primul fundament al oricărei schimbări a fenomenelor şi deci nu se pot afla într-un subiect, care se schimbă el însuşi, fiindcă altfel ar fi necesare alte acţiuni şi un alt subiect care să determine această schimbare. In virtutea acestui principiu, acţiunea este un criteriu empiric suficient pentru a dovedi substanţialitatea subiectului fără a fi nevoit să caut permanenţa subiectului cu ajutorul percepţiilor comparate; ceea ce nici nu s-ar putea face pe această cale cu bogăţia de amănunte pe care o reclamă mărime şi riguroasa valabilitate universală a conceptului. Căci subiectul prin$^{1\ a}$

• «M oricărei naşteri şi dispariţii nu poate el însuşi (în câmpul cauza i . ^ se nască şi să dispară – este o concluzie certă care fenom necesitate empirică şi la permanenţă în existenţă, prin urmare ^conceptul unei substanţe ca fenomen.

r" d se întâmplă ceva, faptul simplu de a se naşte, abstracţie făcând ce se naşte, este deja în sine un obiect al cercetării. Trecerea de xistenta unei stări la această stare, presupunându-se că aceasta nu ntine o calitate în fenomen, este deja ea singură o problemă pe care sar s,0 cercetăm. Această naştere nu priveşte, cum s-a arătat la umărul *A,* substanţa (căci aceasta nu se naşte), ci starea ei. Este deci numai schimbare şi nu naştere din nimic. Când această origine este considerată ca efect al unei cauze străine, ea se numeşte creaţie. Această creaţie nu poate fi admisă ca eveniment între fenomene, pentru că numai posibilitatea ei ar suprima unitatea experienţei; deşi, dacă privesc toate lucrurile nu ca fenomene, ci ca lucruri în sine şi ca obiecte ale intelectului comun, ele pot fi considerate, deşi sunt substanţe, ca dependente în ce priveşte existenţa lor de o cauză străină; dar aceasta ar atrage după sine cu totul alte sensuri ale cuvintelor şi nu s-ar aplica la fenomene ca obiecte posibile ale experienţei.

Cum poate în genere ca ceva să fie schimbat, cum e posibil ca unei stări dintr-un moment de timp să-i succeadă într-un alt moment o stare contrară: despre aceasta nu avem *a priori* nici cel mai neînsemnat concept. Pentru aceasta este nevoie de cunoaşterea forţelor reale, care nu poate fi dată decât empiric, de exemplu a forţelor motrice sau, ceea ce-i acelaşi lucru, a unor anumite fenomene succesive (ca mişcări), care indică astfel de forţe. Dar forma oricărei schimbări, condiţia sub care ea poate avea loc ca o naştere a altei stări (oricare ar fi conţinutul ei, adică starea care este schimbată), prin urmare succesiunea stărilor însele (ceea ce se întâmplă) poate fi totuşi considerată *apriori* după legea cauzalităţii **Şi după condiţiile** timpului*.

Când o substanţă trece dintr-o stare a în alta *b,* momentul stării a daeste diferit de momentul celei dintâi şi-i succede. La fel şi starea a

careahtate (în fenomen) este diferită de cea dintâi, în care aceasta

despre sch' .K"eZe că eu nu v°rbesc despre schimbarea unor anumite relaţii în genere, ci slarea(rni **s** ■■ aS ^eaceea.când un corp se mişcă uniform, el nu-şi schimbă deloc ■ "Ol **dar** el se schimbă când mişcarea lui creşte sau scade.

nu era, ca *b* de zero; dacă starea *b* nu se distinge de starea a decât n_r-mărime, schimbarea este atunci o naştere a lui *b-a,* care nu era în star precedentă şi în raport cu care această stare este = 0.

Se pune deci întrebarea cum trece un lucru de la o stare = a la o alt = *b.* între două momente este totdeauna un timp şi între două stări în aceste momente este totdeauna o diferenţă care are o mărime (căci toate părţile fenomenelor sunt totdeauna tot mărimi). Astfel, orice trecere de la o stare la alta are loc într-un timp care e cuprins între două momente din care cel dintâi determină starea din care iese lucrul, al doilea, pe cea la care ajunge. Ambele sunt deci limite ale timpului unei schimbări, prin urmare ale stării intermediare dintre cele două stări, şi aparţin ca atare întregii schimbări. Orice schimbare are o cauză care-şi dovedeşte cauzalitatea în tot timpul în care are loc schimbarea. Această cauză nu produce deci schimbarea ei subit (dintr-o dată sau într-o clipă), ci într-un timp, astfel încât aşa cum creşte timpul de la momentul iniţial a până la terminarea lui în *b,* la fel este produsă şi mărimea realităţii *(b-a)* prin toate gradele mai mici, care sunt cuprinse între primul şi ultimul. Orice schimbare nu e deci posibilă decât printr-o acţiune continuă a cauzalităţii, care, întrucât este uniformă, se numeşte un moment. Schimbarea nu consta din aceste momente, ci e produsă de ele ca efect al lor.

Aceasta este deci legea continuităţii oricărei schimbări, al cărei principiu e acesta: că nici timpul, nici chiar fenomenul în timp, nu se compune din părţi care sa fie cele mai mici posibile, şi că totuşi lucrul, schimbându-şi starea, nu ajunge la a doua lui stare decât trecând prin toate aceste părţi ca prin atâtea clemente. Nu există *nici o diferenţă* a realului în fenomen, tot astfel nici o diferenţă în mărimea timpurilor care să fie *cea mai mică;* şi astfel, noua stare a realităţii creşte începând de la prima, în care ea nu era şi, trecând prin toate gradele infinite ale acestei realităţi, ale căror diferenţe sunt împreună mai mici decât diferenţa dintre Osia.

Ce folos ar putea avea acest principiu în investigarea naturii, nu ne interesează aici. Dar cum un astfel de principiu, care pare să lărgească atât de mult cunoaşterea noastră despre natură, este posibil cu totul a *priori,* e ceea ce reclamă imperios examinarea noastră, deşi o privire sumară dovedeşte că el este real şi legitim şi că deci s-ar putea crede ca suntem dispensaţi să răspundem la întrebarea: cum a fost posibil? Căci

tâtea pretenţii neîntemeiate de a lărgi cunoaşterea noastră prin 6XlS ură încât trebuie să acceptăm principiul general de a fi extrem -i ci de a nu crede si admite nimic de acest fel, chiar în fata

■ ai clare dovezi dogmatice, fără documente care pot să procure o deducţie temeinică. . . .

Orice creştere a cunoaştem empirice şi orice progres al percepţiei

decât o extindere a determinării simţului intern, adică o progresie ' timp oricare ar fi obiectele, fenomene sau intuiţii pure. Această oeresie în timp determină totul şi nu este determinată în sine de nimic altceva, adică părţile ei sunt date numai în timp şi de sinteza timpului, dar nu anterior ei. De aceea, orice trecere în percepţie spre ceva care urmează în timp este o determinare a timpului efectuată de producerea acestei percepţii; şi cum acea determinare este totdeauna şi în toate părţile ei o mărime, ea este producţia unei percepţii care este o mărime şi care trece prin toate gradele, dintre care nici unul nu este cel mai mic, începând de la zero până la gradul ei determinat. De aici rezultă posibilitatea de a cunoaşte a *priori* o lege a schimbărilor în ce priveşte forma lor. Noi nu anticipăm decât aprehensiunea noastră proprie, a cărei condiţie formală trebuie să poată fi cunoscută negreşit a *priori,* pentru că ea rezidă în noi înşine anterior oricărui fenomen dat.

Prin urmare, aşa cum timpul conţine condiţia sensibilă a *priori* a posibilităţii unei progresii continue de la ceea ce există la ceea ce urmează, tot astfel intelectul este, cu ajutorul unităţii apercepţiei, condiţia a *priori* a posibilităţii unei determinări continue a tuturor locurilor pentru fenomenele din acest timp, cu ajutorul seriei de cauze şi efecte,dintre care cele dintâi atrag după ele inevitabil existenţa celor din urmă şi, prin aceasta, fac valabilă cunoaşterea empirică a raporturilor de timp pentru orice timp (universal), prin urmare obiectiv valabilă.

C. ANALOGIA A TREIA

Principiul simultaneităţii după legea acţiunii reciproce sau a comunităţii

*Toate substanţele, întrucât pot fi percepute în spaţiu ca simultane, sunt într-o acţiune reciprocă universală**

*DOVADĂ **

Lucrurile sunt *simultane* când în intuiţia empirică percepţia unuia poate succede percepţiei celuilalt în mod *reciproc* (ceea ce nu poate avea loc în succesiunea de timp a fenomenelor, cum s-a arătat la principiul al doilea). Astfel, eu pot începe percepţia mea privind întâi Luna şi apoi Pământul sau, şi invers, privind întâi Pământul şi apoi Luna, şi fiindcă percepţiile acestor obiecte pot să succeadă reciproc unele altora, spun că ele există simultan. Simultaneitatea este existenţa diversului în acelaşi timp. Dar nu putem percepe timpul însuşi pentru a deduce, din faptul că lucrurile sunt puse în acelaşi timp, că percepţiile acestor lucruri se pot succede reciproc unele altora. Sinteza imaginaţiei în aprehensiune nu ar prezenta deci fiecare din aceste percepţii decât ca existând în subiect când cealaltă nu este, şi reciproc, dar nu că obiectele sunt simultane, adică atunci când unul este, este şi celălalt în acelaşi timp şi aceasta e necesar pentru ca percepţiile să se poată succede reciproc. Prin urmare, e necesar un concept al intelectului despre succesiunea reciprocă a determinărilor acestor lucruri care există simultan exterior unele faţă de altele, pentru a spune că succesiunea reciprocă a percepţiilor e întemeiată în obiect şi pentru a ne reprezenta astfel simultaneitatea ca obiectivă. Raportul substanţelor, în care una conţine determinări al căror principiu e cuprins în cealaltă,este raportul influenţei; şi,reciproc, când aceasta din urmă cuprinde principiul determinărilor în cea dintâi el este raportul comunităţii sau al acţiunii reciproce. Simultaneitatea substanţelor in spaţiu nu poate fi cunoscută deci în experienţă altfel decât di'că se

---

[a] în ediţia I această analogie avea următoarea formulare: *„Principiul comunităţii*-Toate substanţele, întrucât sunt *simultane,* stau într-o comunitate universală (adică într-' acţiune reciprocă)."

Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediţia 1 a *Criticii raţiunii pure* (N° redacţiei).

unE o acţiune reciprocă între ele; această supoziţie este deci şi Pre . ■ posibilităţii lucrurilor însele ca obiecte ale experienţei. C I ucrurile sunt simultane, întrucât există într-unui şi acelaşi timp. rin ce se cunoaşte că ele sunt într-unui şi acelaşi timp? Când . jn sinteza aprehensiunii acestui divers este indiferentă, când . v se poate merge de la *A* prin *B, C, D*|*a* Esau, invers, de la £la *A.* răci dacă această sinteză ar fi succesivă în timp (în ordinea care începe u *£* si se sfârşeşte în £), ar fi imposibil să începem aprehensiunea în nerceptie de la £şi să mergem îndărăt până la *A,* fiindcă *A* ar aparţine trecutului şi deci nu ar mai putea fi obiect al aprehensiunii.

Admiteţi că într-o diversitate de substanţe, considerate ca fenomene, fiecare din ele ar fi cu totul izolată, adică nici una n-ar acţiona asupra celeilalte şi n-ar primi de la aceasta reciproc influenţe; eu spun că *simultaneitatea* acestor substanţe nu ar fi obiect al unei percepţii posibile şi că existenţa uneia nu ar putea conduce pe nici o cale a sintezei empirice la existenţa celeilalte. Căci, dacă gândiţi că ele ar fi separate de un spaţiu cu totul vid, atunci percepţia, care merge în timp de la una la alta, le-ar determina, ce-i drept, existenţa cu ajutorul unei percepţii ulterioare, dar nu ar putea distinge dacă fenomenul urmează obiectiv celei dintâi sau dacă este simultan cu ea.

In afară de simpla existenţă, trebuie deci să mai existe ceva prin care *A* îi determină lui *B* locul în timp şi, reciproc, *B,* la rândul său, lui *A,* fiindcă numai în virtutea acestei condiţii substanţele amintite pot fi reprezentate empiric ca *existând simultan.* Dar ceva determină altui ceva locul în timp numai când e cauza lui sau a determinărilor lui. Trebuie deci ca orice substanţă (deoarece ea nu poate fi consecinţă decât cu Pnvire 'a determinările ei) să conţină în sine cauzalitatea anumitor condiţii în celelalte substanţe şi în acelaşi timp efectele cauzalităţii 6 Orlalte> adică ele trebuie să stea (imediat sau mediat) în comunitate narnică, pentru ca simultaneitatea să poată fi cunoscută într-o expe-.a posibilă oarecare. acţiune Dar cu privire la obiectele experienţei sunt în aXt tOatC aCeıe corK^ţ" f^ care experienţa despre aceste obiecte într ''T UmP°sıı3il ă. E deci necesar tuturor substanţelor în fenomen, am;, Unt s™uıtane, să stea între ele în comunitate universală de reciprocă.

Cuvântul *Gemeinschaft* este în limba noastră [germană] echivoc • poate însemna *communio,* dar şi *commercium.* Noi ne servim de el a ■ în sensul din urmă, în acela de comunitate dinamică, fără care nici r locală *(communio spatii)* nu ar putea fi niciodată cunoscută empi$_{r}$j$_{c}$ E uşor de observat în experienţele noastre că numai influenţele conţinu în toate locurile spaţiului pot conduce simţul nostru de la un obiect la altul; că lumina, care joacă între ochiul nostru şi corpurile cereşti, poate efectua o comunitate mediată între noi şi aceste corpuri şi le dovedeşte astfel simultaneitatea; că noi nu putem schimba empiric nici un loc (nu putem percepe această schimbare) fără ca pretutindeni materia să facă posibilă perceperea locului nostru şi că numai cu ajutorul influenţei ei reciproce materia îşi poate demonstra simultaneitatea şi prin aceasta coexistenţa obiectelor (deşi numai indirect) până la cele mai îndepărtate. Fără comunitate, orice percepţie (a fenomenului în spaţiu) este ruptă de cealaltă şi lanţul reprezentărilor empirice, adică experienţa, ar începe la fiecare obiect nou cu totul de la început, fără ca cea precedentă să poată fi legată câtuşi de puţin de aceasta sau să stea cu ea într-un raport de timp. Nu vreau nicidecum să dovedesc prin aceasta absurditatea spaţiului vid, căci el poate totdeauna să fie acolo unde nu ajung deloc percepţiile şi unde deci nu are loc nici o cunoaştere empirică a simultaneităţii; dar atunci el nu este un obiect pentru orice experienţă a noastră posibilă.

Spre lămurire pot servi următoarele: în simţirea noastră toate fenomenele, întrucât sunt cuprinse într-o experienţă posibilă-, trebuie să stea într-o comunitate *(communio)* a apercepţiei şi, pentru ca obiectele să poată fi reprezentate ca legate şi ca existând simultan, ele trebuie sa-şi determine reciproc locul în timp şi să formeze astfel un întreg. Pentru ca această comunitate subiectivă să se poată baza pe un principiu obiectiv sau să fie raportată la fenomene ca substanţe, percepţia uneia, ca principiu, trebuie să facă posibilă percepţia celeilalte, şi astfel, reciproc pentru ca succesiunea, care este totdeauna în percepţii ca aprehensiuni, să nu fie atribuită obiectelor, ci ca acestea să poată fi reprezentate ca existente simultan. Dar aceasta este o influenţă reciprocă, adică o comunitate reală *(commercium)* a substanţelor, fără care deci raportu empiric al simultaneităţii nu ar putea avea loc în experienţă. Prin ^{aC} . *commercium* fenomenele,

întrucâ exterio unele faţă de altele .
t suntare totuşi stau în legătură, formează un compus
(compositum reale), Ş[l aS

sita sunt posibile în multe feluri. Cele trei raporturi dinamice, de *comp* ltă tQate ceiei aite, sunt deci raporturile de inerentă, de ţă şi de compoziţie.

* *
*

Acestea sunt deci cele trei analogii ale experienţei. Ele nu sunt

va decât principii ale determinării existenţei fenomenelor în timp d pă toate aceste trei moduri ale lor: raportul faţă de timpul însuşi ca faţă de o mărime (mărimea existenţei, adică durata), raportul în timp ca într-o serie (succesiune), în sfârşit, şi raportul în timp ca într-un ansamblu al întregii existenţe (simultaneitate). Această unitate a determinării de timp este pe de-a-ntregul dinamică, adică timpul nu este considerat ca ceva în care experienţa ar determina nemijlocit fiecărei existenţe locul ei, ceea ce-i imposibil, fiindcă timpul absolut nu este un obiect al percepţiei prin care fenomenele ar putea fi reunite, ci regula intelectului, numai prin care existenţa fenomenelor poate dobândi unitate sintetică bazată pe raporturi de timp, determină locul fiecărui fenomen în timp, prin urmare î! determină *a priori şi* valabil pentru toate timpurile şi pentru fiecare timp.

Noi înţelegem prin natură (în sens empiric) înlănţuirea fenomenelor, cu privire la existenţa lor, după reguli necesare, adică după legi. Există deci anumite legi, şi anume *a priori,* care fac mai întâi posibilă natura; legile empirice nu pot avea loc şi nu pot fi găsite decât cu ajutorul experienţei, şi anume în virtutea acelor legi originare în conformitate cu care experienţa însăşi devine mai întâi posibilă. Analogiile noastre prezintă deci propriu-zis unitatea naturii în înlănţuirea uturor fenomenelor sub anumiţi exponenţi, care nu exprimă altceva decât raportul timpului (întrucât el cuprinde în sine toată existenţa) faţă [e] ""itatea apercepţiei, unitate care nu poate avea loc decât în sinteză, Pa reguli. Cele trei analogii spun deci împreună că toate fenomenele [se] află mtr-o natură şi trebuie să se afle în ea, fiindcă fără această unitate

°n nu ar fi posibilă unitatea experienţei, prin urmare nici [Qe]terminarea obiectelor în ea.

tur" [asu]Pra modului de demonstrare, de care ne-am servit în legă-aceste legi transcendentale ale naturii şi asupra particularităţii

[ei] demonstraţii, trebuie făcută o observaţie, care trebuie să fie în

acelaşi timp foarte importantă ca regulă de urmat pentru orice al încercare de a dovedi a *priori* judecăţi intelectuale şi în acelaşi ti sintetice. Dacă am fi vrut să demonstrăm aceste analogii dogmatic ad' ■ din concepte, anume că tot ceea ce există nu se poate găsi decât în ce ce e permanent, că orice eveniment presupune în starea precedentă cev căruia el îi succede în virtutea unei reguli, în sfârşit, că în diversul,car e simultan, stările sunt şi ele simultane în raportul lor unele faţă de altele după o regulă (stau în comunitate), atunci orice străduinţă ar fi fost cu totul zadarnică. Căci plecând de Ia un obiect şi de la existenţa lui nu se poate ajunge, prin simple concepte, la existenţa altui obiect sau la modul lui de a exista, oricum am analiza aceste concepte. Ce ne-a rămas deci? Posibilitatea experienţei, ca a unei cunoaşteri în care toate obiectele trebuie în cele din urmă să ne poată fi date, pentru ca reprezentarea lor să poată avea pentru noi realitate obiectivă. în această a treia analogie deci, a cărei forma esenţială constă în unitatea sintetică a apercepţiei tuturor fenomenelor, am găsit noi condiţiile *a priori* ale determinării de timp universale şi necesare a oricărei existenţe în fenomen, determinare fără care însăşi determinarea empirică de timp ar fi imposibilă; şi am găsit reguli ale unităţii sintetice *apriori,* cu ajutorul cărora puteam anticipa experienţa. In lipsa acestei metode şi din părerea eronată că s-ar putea dovedi dogmatic judecăţi pe care folosirea experimentală a intelectului le recomanda ca principii ale Iui s-a întâmplat că s-a căutat atât de deseori, dar totdeauna zadarnic, o dovadă a principiului raţiunii suficiente. La celelalte două analogii nu s-a gândit nimeni, deşi ele au fost totdeauna folosite tacit*, fiindcă lipsea firul conducător a. categoriilor, care singur poate descoperi şi face perceptibilă orice lacună a intelectului, atât în concepte cât şi în principii.

* Unitatea universului, în care toate fenomenele trebuie să fie legate, este eviue" simplă consecinţă a principiului admis tacit al comunităţii tuturor substanţelor care »u» simultane; căci dacă ar fi izolate, ele nu ar constitui, ca părţi, un tot, şi dacă legătura ' (acţiunea reciprocă a diversului) nu ar fi deja necesară simultaneităţii, nu am p" conchide de la aceasta din urmă, ca raport numai ideal, la cea dintâi, ca raport real- A arătat totuşi, la locul său, că şi comunitatea este propriu-zis principiul posibilităţi' u cunoaşteri empirice, a coexistenţei şi că, deci, propriu-zis nu se conchide de laaceasw urmă la cea dintâi decât ca la condiţia ei.

"■"*" *POSTULATELE GÂNDIRII EMPIRICE ÎN GENERE*

r ea ce se acordă cu condiţiile formale ale experienţei (în ce veste intuiţia şi conceptele) este *posibil. ^ i Ceea* ce se acordă cu condiţiile materiale ale experienţei (ale senzaţiei) este *real.*

3 Ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condiţiile universale ale experienţei este (există) *necesar.*

LĂMURIRE

Categoriile modalităţii prezintă particularitatea că nu augmentează cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate, nu exprimă decât raportul faţă de facultatea de cunoaştere. Când conceptul unui obiect este deja cu totul complet, eu totuşi mai pot întreba despre acest obiect dacă el este numai posibil sau şi real, sau în cazul în care este real, dacă este şi necesar. Prin aceasta nu sunt gândite mai multe determinări în obiectul însuşi, ci se pune numai problema de a şti care este raportul acestui obiect (cu toate determinările lui) faţă de intelect şi folosirea lui empirică faţă de judecata empirică şi faţă de raţiune (în aplicarea ei la experienţă).

Tocmai de aceea principiile modalităţii nu sunt mai mult decât explicitări ale conceptelor posibilităţii, realităţii şi necesităţii în folosirea lor empirică şi, în acelaşi timp, restricţii ale tuturor categoriilor la simpla folosire pur empirică, fără a le admite şi a permite folosirea transcendentală. Căci, pentru ca aceste categorii sa nu aibă numai o semni-icaţie logică şi pentru ca să nu exprime analitic forma *gândirii,* ci pentru ţa să se raporteze la *lucruri* şi la posibilitatea, realitatea sau necesitatea or, ele trebuie să se aplice la experienţa posibilă şi la unitatea ei sintetică, W Care' numai> sunt date obiectele cunoaşterii.

ostulatul posibilităţii lucrurilor cere deci ca conceptul lor să se
e cu condiţiile formale ale unei experienţe în genere.
Dar această
si "• ' adic ă forma obiectivă a experienţei în genere, conţine toată
0 si necesară cunoaşterii obiectelor. Un concept care conţine în sine
°biect Ule s^ fie considerat ca vid şi nu se raportează Ia nici un
această sinteză nu aparţine experienţei, fie ca o sinteză

împrumutată de la experienţă, şi atunci se numeşte un *concepi ernp'* ■ fie ca o sinteză pe care, ca o condiţie *apriori,* se întemeiază experienţa *' genere (forma ei), şi atunci el este un *concept pur,* care aparţine totu ■ experienţei, fiindcă obiectul lui nu poate fi găsit decât în aceasta experienţă. Căci de unde să luăm caracterul posibilităţii unui obiect car a fost gândit cu ajutorul unui concept sintetic *a priori,* dacă nu de 1 sinteza care constituie forma cunoaşterii empirice a obiectelor? Că într-un astfel de concept nu trebuie să fie cuprinsă nici o contradicţie este fără îndoială o condiţie logică necesară, dar această condiţie este departe de a fi suficientă pentru a constitui realitatea obiectivă a conceptului adică posibilitatea unui obiect aşa cum e gândit cu ajutorul conceptului. Astfel, nu este nici o contradicţie în conceptul unei figuri care e închisă între două linii drepte, căci conceptele de două linii drepte şi de întâlnire a lor nu conţin negarea unei figuri; imposibilitatea nu se bazează pe concept în sine, ci pe construcţia lui în spaţiu, adică pe condiţiile spaţiului şi determinarea lui; iar aceste condiţii au, la rândul lor, realitatea lor obiectivă, adică se raportează la lucruri posibile, deoarece conţin *a priori* forma experienţei în genere.

Şi acum să arătăm utilitatea considerabilă şi deosebita influenţă ale acestui postulat al posibilităţii. Dacă îmi reprezint un lucru care e permanent, astfel încât tot ce se schimbă în el să nu aparţină decât stării lui, eu nu pot cunoaşte niciodată, numai dintr-un astfel de concept, că un asemenea lucru este posibil. Sau dacă îmi reprezint ceva care trebuie să fie constituit astfel încât, dacă e pus, să-i urmeze totdeauna şi inevitabil altceva, cu îl pot gândi desigur fără contradicţie; dar nu aş putea judeca prin aceasta dacă o astfel de proprietate (cum e cauzalitatea) se găseşte în vreun obiect posibil. în sfârşit, îmi pot reprezenta diferite

lucruri (substanţe) care sunt astfel constituite încât

starea unuia atrage după sine o consecinţă în starea celuilalt, şi reciproc; dar dacă un astfel de rap^r poate conveni unor lucruri oarecare, este imposibil de dedus din acest concepte, care nu conţin decât o sinteză pur arbitrară. Deci numai întrucât aceste concepte exprimă *a priori* raporturile percepţiil°r' fiecare experienţă, se cunoaşte realitatea lor obiectivă, adică adevăruJ transcendental, şi aceasta, ce-i drept, independent de experienţă, tot ,

d nt de orice raport cu forma unei experienţe în genere şi cu
nU indeP^en ^^ singura în care obiectele pot fi cunoscute empiric,
unitatea si ^^ ^ ^ formăm însă concepte noi de substanţe, de forţe,
• reciproce, din materia pe care ne-o oferă percepţia, fără a
d£ a°" ta din experienţa însăşi exemplul legăturii lor, atunci am cădea
" ! care nu prezintă absolut nici un criteriu al posibilităţii

Aceste concepte. Astfel de concepte imaginare nu pot primi *apriori*
eterul posibilităţii lor aşa cum îl primesc
111 ^ tru că aici nu ne călăuzeşte experienţa şi nici nu împrumutăm de

ete p
ditii de care depinde orice experienţă, ci numai *a posteriori* ca fiind date de experienţa însăşi, şi posibilitatea lor sau trebuie să fie cunoscută *posteriori* şi empiric, sau nu poate fi cunoscută deloc. O substanţă care ar fi constant prezentă în spaţiu, dar fără să-1 umple (cum e acel intermediar între materie şi fiinţa gânditoare, pe care au vrut unii să-1 introducă) sau o facultate fundamentală particulară a simţirii noastre de *a intui de* mai înainte cele viitoare (nu numai de a le conchide), sau, în sfârşit, o facultate a ei de a sta cu alţi oameni în comunitate de idei (oricât de îndepărtaţi ar fi ei), acestea sunt concepte a căror posibilitate este cu totul fără fundament, fiindcă nu poate fi întemeiată pe experienţă şi pe legile ei cunoscute, şi fără ea este o legătură arbitrară de idei care, deşi nu conţine contradicţie, totuşi nu poate revendica realitate obiectivă, prin urmare nici posibilitatea unui obiect aşa cum vrem să-1 gândim aici. în ce priveşte realitatea, se înţelege de la sine că nu poate fi gândită *in concreto,* fără a se recurge la ajutorul experienţei, pentru că ea nu se poate raporta decât la senzaţie, ca materie a experienţei, şi nu priveşte forma raportului, formă cu care ne-am putea juca cel mult în ficţiuni.

Dar las la o parte posibilitatea a tot ceea ce nu poate fi dedus decât
in reantatea în experienţă şi nu examinez aici decât posibilitatea
crurilor întemeiată pe concepte a *priori,* despre care eu continui a
. ""a că aceasta nu poate fi stabilită prin concepte, luate în sine, ci
eauna prin condiţiile formale şi obiective ale unei experienţe în

din c 6'm a(^evar>c^ posibilitatea unui triunghi poate să fie cunoscută
căci d fCPtUl 1Ui însuşi (el este m mod cert independent de

experienţă);
c°nstru' n "^ " Puter n da cu totul a *priori* un obiect, adică îl putem
^ fiindcă această construcţie nu este decât forma unui obiect,

triunghiul ar rămâne mereu numai un produs al imaginaţiei, al ^j obiect ar rămâne cu o posibilitate încă îndoielnică, pentru care s_e" ^{C}' ceva mai mult, anume ca o astfel de figură să fie gândită numai ^ condiţiile pe care se bazează toate obiectele experienţei. Numai fiind spaţiul este o condiţie formală *a priori* a experienţelor externe şi fij_{nci} aceeaşi sinteză figurativă, prin care noi construim un triunghi * imaginaţie, este absolut identică cu aceea pe care o aplicăm în $_{a}n_{r}$ hensiunea unui fenomen, pentru a ne face din el un concept experi mental, numai aceasta este ceea ce leagă cu acest concept reprezentare posibilităţii unui astfel de lucru. Şi, astfel, posibilitatea unor mărimi continue, ba chiar a mărimilor în genere, deoarece conceptele despre ele sunt toate sintetice, nu este niciodată cunoscută clar din conceptele însele, ci abia din aceste concepte considerate ca condiţii formale ale determinării obiectelor în experienţă în genere. Şi unde să căutăm obiecte care să corespundă conceptelor, dacă nu în experienţă, singura prin care ne sunt date obiecte? Totuşi, putem cunoaşte şi caracteriza posibilitatea lucrurilor, fără a recurge în prealabil la experienţa însăşi numai cu privire la condiţiile formale sub care ceva este determinat în genere ca obiect în experienţă, prin urmare cu totul *apriori,* totuşi numai în raport cu experienţa şi în limitele ei.

Postulatul cu privire la cunoaşterea *realităţii* lucrurilor reclamă *percepţie,* prin urmare senzaţie, de care suntem conştienţi; el nu reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conştienţi de obiectul însuşi, a cărui existenţă trebuie să fie cunoscută; dar reclamă totuşi un acord a) acestui obiect cu o oarecare percepţie reală după analogiile experienţei, care reprezintă orice legătură reală într-o experienţă în genere.

în *simplul concept* despre un lucru nu se poate găsi absolut nici un caracter al existenţei lui. Căci oricât de complet ar fi el, astfel încât sa nu-i lipsească nimic pentru a gândi un lucru cu toate determinările lu> interne, existenţa nu are totuşi nimic a face cu toate aceste determinare ci numai cu întrebarea dacă un astfel de lucru ne este dat astfel încă perceperea lui să poată precede în orice caz conceptul. în adevăr fap că conceptul precede percepţia înseamnă simpla posibilitate conceptului, pe când percepţia, care dă conceptului materia, este sing caracter al realităţii. Dar noi putem cunoaşte existenţa lucrului şi ante percepţiei lui şi deci relativ *apriori,* dacă ea se acordă cu câteva pe^{rC} " după principiile legăturii lor empirice (analogiile). Căci atunci exis'

1

SISTEMATICĂ A PRINCIPIILOR SINTETICE

legată cu percepţiile noastre într-o experienţă posibilă şi, rului es^ conducător aj acelor analogii, putem ajunge, plecând de la

lucr ^ conducător aj acelor analogii, putem ajunge, plecând de la 111111 ' astră reală, la lucru în seria percepţiilor posibile. Astfel, percep[1] i t i i iliturii de fier existenţa unei materii luc ast percep.[1] percepţia atragerii piliturii de fier existenţa unei materii cunoaş e ^^ strg5ate toate corpurile, deşi o percepţie nemijlocită a materii ne este imposibilă din cauza constituţiei organelor aceS £gcj jn genere, după legile sensibilităţii şi contextul percepţiilor n°a e noi am întâlni într-o experienţă intuiţia empirică nemijlocită a n° tei materii, dacă simţurile noastre ar fi mai fine, dar grosolănia aCe turilor noastre nu priveşte câtuşi de puţin forma experienţei posibile " genere Cunoaşterea noastră despre existenţa lucrurilor se întinde deci până acolo, până unde ajunge percepţia şi ceea ce depinde de ea după legi empirice. Dacă nu am începe cu experienţa sau dacă nu am proceda după legile înlănţuirii empirice a fenomenelor, atunci ne-am mândri în zadar că vrem să ghicim sau să cercetăm existenţa vreunui lucru.

Dar *idealismul* ridică o puternică obiecţie împotriva acestor reguli care dovedesc mijlocit existenţa; aici este locul potrivit spre a-1 respinge.

* *
*

Respingerea idealismului

Idealismul (înţeleg idealismul *material)* este teoria care declară existenţa obiectelor în spaţiu în afară de noi, sau numai ca îndoielnică şi '"*demonstrabilă,* sau ca falsă şi *imposibilă;* cel *dintâi* este idealismul *problematic* al lui D e s c a r t e s, care nu consideră ca indubitabilă decât o singură afirmaţie *(assertio)* empirică, anume *Eu sunt; al doilea* este Realismul *dogmatic* al lui B e r k e 1 e y, care declară spaţiul, împreună sine°ate 1UCrurile a căror condiţie inseparabilă este, ca ceva imposibil în d C m ŞI pnn ur mare şi lucrurile în spaţiu ca simple ficţiuni. Idealismul tabui[81] | 6Ste inevitabil > dacă se consideră spaţiul ca proprietate care cu tot c apar înă lucrurilor în ele însele; căci atunci el este, împreună eea ce condiţionează, o non-entitate. Principiul acestui idealism

Textil'3 fraZă "U tigUrea2ă în ed'!ia a "~a a *Criticii raţiunii pure*

PUn (N Text (Nota redacției).

' 227~230) "u fl8ure;«ă în ediţia 1 a *Criticii raţiunii*

a fost însă distrus de noi în Estetica transcendentală. Idealis problematic, care nu afirmă nimic similar, ci pretextează numai putinţa de a dovedi prin experienţă nemijlocită o existenţă în afară d noastră, este raţional şi în conformitate cu un mod de gândire temeini filosofic, anume de a nu îngădui o judecată decisivă înainte de a fi f găsită o dovadă suficientă. Dovada cerută trebuie deci să demonstrez că avem despre lucrurile externe nu numai *imaginaţie,* ci şi *experienţa* ceea ce nu se va putea face altfel decât dacă se poate demonstra că însj$_s$' experienţa noastră *internă,* indubitabilă pentru D e s c a r t e s, nu'e posibilă decât cu condiţia de a presupune experienţa *externă.*

TEOREMĂ

Conştiinţa simplă, dar determinată empiric, a propriei mele existenţe dovedeşte existenţa obiectelor exterioare mie în spaţiu

DOVADĂ

Eu sunt conştient de existenţa mea ca determinată în timp. Orice determinare de timp presupune ceva *permanent* în percepţie. Dar acest permanent nu poate fi ceva în mine, pentru că însăşi existenţa mea în timp nu poate fi determinată în primul rând decât de acest permanent[11]. Percepţia acestui permanent nu este posibilă deci decât cu ajutorul unui *obiect* dinafară mea şi nu cu ajutorul simplei *reprezentări* a unui obiect dinafară mea. Prin urmare, determinarea existenţei mele în timp nu este posibilă decât prin existenţa lucrurilor reale pe care eu le percep în afara mea. Conştiinţa de timp este legată necesar cu conştiinţa posibilităţii acestei determinări de timp. Ea este legată deci necesar şi cu existenţa lucrurilor dinafară mea, ca condiţie a determinării de timp; adică conştiinţa propriei m?le existenţe este în acelaşi timp o conştiinţa nemijlocită a existenţei altor lucruri dinafară mea.

Nota 1. în dovada de mai sus se va observa că jocul cu care se îndeletnicea idealismul se întoarce cu mai mult drept împotriva lui' Acesta susţinea că singura experienţă nemijlocită este experienţa intern şi că numai de la ea se *conchide* la lucruri externe, dar numai în $^{m\,o}$

[a] A se vedea ce spune Kanl despre această frază în nota ultimă a a K-a.

Prefeţei la eJiţ'[a]

SECȚ 3. REPREZ. SISTEMATICĂ A PRINCIPIILOR SINTETICE

totdeauna când se conchide de la efecte date la cauze
nesig[ur]; Şoarece cauza reprezentărilor, pe care o atribuim poate
detefl[71] j$_e$j$_{or}$ externe, poate să fie şi în noi înşine. Aici e demonstrat
$_e$rona $_{ex}$ternă este propriu-zis nemijlocită*, că numai cu ajutorul
ibi'lă dacă nu conştiinţa propriei noastre existenţe, totuşi
[61] . aj-gaeiîn timp, adică experienţa internă. Desigur, reprezentarea
f exprimând conştiinţa care poate însoţi orice gândire, este ceea ce
eU 'nd'e nemijlocit în sine existenţa unui obiect, dar nu încă o
° *astere* a lui, prin urmare nici o cunoaştere empirică, adică
xperienţă; căci, în afară de ideea a ceva existent, mai e nevoie de
ntuitie, şi aici intuiţie internă, cu privire la care, adică la timp, trebuie
sâ fie determinat subiectul; pentru aceasta sunt absolut necesare obiecte
externe, astfel încât, experienţa internă însăşi nu este posibilă decât
mijlocit şi decât cu ajutorul
experienţei externe.

Nota 2. Cu acestea se acordă perfect orice folosire experimentală a facultăţii noastre de cunoaştere în determinarea timpului. Nu numai că nu putem percepe orice determinare de timp decât cu ajutorul schimbării în raporturile externe (mişcarea) cu privire la permanentul din spaţiu (de exemplu, mişcarea Soarelui cu privire la obiectele de pe Pământ), dar noi nu avem nimic permanent pe care să-1 putem pune, ca intuiţie, la baza conceptului unei substanţe decât *materia;* şi însăşi această permanenţă nu este scoasă din experienţa externă, ci este presupusă a *priori* ca condiţie necesară a oricărei determinări de timp, prin urmare şi ca determinare a simţului intern cu privire la propria noastră experienţă cu ajutorul existenţă lucrurilor externe. Conştiinţa de mine însumi în reprezentarea *Eu* nu e deloc o intuiţie, ci numai o reprezentare *intelectuală* a spontaneităţii unui subiect care gândeşte. De aceea, acest [u nu are] "ici cel mai neînsemnat predicat al intuiţiei, care, ca

dov d' ,,°[n?t'ın!a] *[nem]ijl"cită* a existenţei lucrurilor externe nu este presupusă, ci este Probi '" te°rema ^e ma' sus' f'e ca[1] putem sau nu sesiza posibilitatea acestei conştiinţe, dar nu • [U '"1Vlre 'a aceasta] din urmă ar fi să ştim dacă noi nu avem decât un simţ intern, imagina' [U"U' CXtern'] ci [numai] imaginaţie externă. E clar însă că şi numai pentru a ne [sir]nţexter^ " [eXterior' atiică a"'] prezenta simţului în intuiţie, trebuie să avem deja un [s]Pontaneitar [distingem asttel] nemijlocit simpla receptivitate a unei intuiţii externe de '[ma]ginau ' °[are caracter'zeaiî]â orice imaginaţie. Căci, chiar numai faptul de a ne Prin imaginai"[1]' ""^ "[distruge însă]?' [faculta]tea de intuire care trebuie să fie determinată

permanent, ar putea servi drept corelat determinării de timp în SJJV. intern, cum este de exemplu *impenetrabilitatea* pentru materie con ■ derată ca intuiţie *empirică.*

Nota 3. Din faptul că existenţa de obiecte externe este necesa " pentru posibilitatea unei conştiinţe determinate de noi înşine nu urmea?" că orice reprezentare intuitivă de obiecte externe ar include în acela ■ timp existenţa lor; căci această reprezentare poate foarte bine să fi simplul efect al imaginaţiei (atât în visuri cât şi în nebunie); dar şi atunc' ea are loc numai prin reproducerea unor foste percepţii externe care cum s-a arătat, nu sunt posibile decât prin realitatea unor obiecte externe A fost suficient să se dovedească aici că experienţa internă în genere nu e posibilă decât prin experienţă externă în genere. Pentru a şti dacă o pretinsă experienţă sau alta nu este simplă închipuire, trebuie să se afle cu ajutorul determinărilor ei particulare şi al acordului ei cu criteriile oricărei experienţe reale.

**
*

în sfârşit, în ceea ce priveşte postulatul al treilea, el se referă la necesitatea materială în existenţă şi nu la legătura pur formală şi logică a conceptelor. Cum nici o existenţă a obiectelor simţurilor nu poate fi cunoscută cu totul *apriori,* totuşi *relativ a priori* în raport cu altă existenţă deja dată, şi cum şi atunci nu se poate ajunge decât la acea existenţă care trebuie să fie cuprinsă undeva în lanţul experienţei din care percepţia dată este o parte, necesitatea existenţei nu poate fi cunoscută niciodată din concepte, ci totdeauna numai din legătura ei cu ceea ce este perceput după legile generale ale experienţei. Nu este nici o existenţă care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiţia altor fenomene date decât existenţa efectelor rezultând din cauze date după legile cauzalităţii. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenţei lucrurilor (substanţelor). ci numai pe cea a existenţei stării lor, şi anume din alte stări care sunt date în percepţie după legile empirice ale cauzalităţii. De aici urmează ca criteriul necesităţii se află exclusiv în legea experienţei posibile, ca to ce se întâmplă este determinat *aprioriîn* fenomen de cauza lui. De aceea, noi nu cunoaştem decât necesitatea *efectelor în* natură, ale căror cauz ne sunt date, şi indiciul necesităţii în existenţă nu se întinde dincolo ^ câmpul experienţei posibile; şi chiar în acest câmp el nu este '

istenţa lucrurilor ca substanţe, fiindcă acestea nu pot fi 6SPIJ tâ considerate ca efecte empirice sau ca ceva ce se întâmplă şi n'C'° aste Necesitatea nu priveşte deci decât raporturile fenomenelor CarV] eea dinamică a cauzalităţii şi posibilitatea, întemeiată pe aceasta, ^ onchide a *p*ɹ*j*O*ri* dintr-o existenţă oarecare dată (cauză) la altă ■ ntâ (efect). Tot ce se întâmplă este ipotetic necesar; acesta e un 6X1 cipiu care supune schimbarea din lume unei legi, adică unei reguli a ■ tentei necesare, o regulă fără care nici măcar natura nu ar exista. De ceea judecata: nimic nu se întâmplă printr-un hazard orb *(in mundo non datur casus)* este o lege a *priori* a naturii; tot astfel: nici o necesitate în natură nu e o necesitate oarbă, ci condiţionată, prin urmare inteligibilă *(non datur fatum).* Ambele principii sunt astfel de legi prin care jocul schimbărilor este supus unei *naturi* a *lucrurilor* (ca fenomene) sau, ceea ce-i totuna, unităţii intelectului, în care ele nu pot aparţine decât unei experienţe considerate ca unitate sintetică a fenomenelor. Aceste două principii aparţin celor dinamice. Cel dintâi este propriu-zis o consecinţă a principiului cauzalităţii (în analogiile experienţei). Cel de-al doilea aparţine principiilor modalităţii, care mai adaugă la determinarea cauzală conceptul necesităţii, dar al unei necesităţi supuse unei reguli a intelectului. Principiul continuităţii a interzis, în seria fenomenelor (schimbărilor), orice salt *(in mundo non datur saltus),* dar şi în ansamblul tuturor intuiţiilor empirice în spaţiu orice lacună sau hiatus între două fenomene *(non datur hiatus);* căci putem enunţa acest principiu astfel: nimic nu poate pătrunde în experienţă care să dovedească un *vacuum* sau să-1 admită chiar numai ca o parte a sintezei empirice. Căci în ce priveşte vidul pe care l-am putea gândi în afara câmpului experienţei posibile (al urnii), el nu intră în jurisdicţia simplului intelect, care nu hotărăşte decât n chestiuni ce privesc folosirea unor fenomene date pentru cunoaşterea pincă, şi este o problemă pentru raţiunea ideală care depăşeşte sfera an»!f.»Pt"en^e P05"3'^ Şivrea să judece ceea ce înconjoară şi limitează însăşi; prin urmare, trebuie să fie examinată în Dialectica ntală. Aceste patru principii *(in mundo non datur hiatus, non* rep Sa *tUs> non datur casus, non datur fatum)* ni le-am putea uşor °rdin &< «& ^ toate Prmc'P'ile de origine transcendentală, după fiecăru' *"" con^orm'tate cu ordinea categoriilor, şi să-i determinăm ; ^ cititorul deja exersat o va face singur sau va descoperi

uşor firul conducător. Aceste principii se acordă însă toate nuni ' * sensul de a nu permite în sinteza empirică nimic care ar putea stâni sau prejudicia intelectul şi înlănţuirea continuă a fenomenelor ad' * unitatea conceptelor lui. Căci numai în el este posibilă unitar experienţei, în care toate percepţiile trebuie să-şi aibă locul lor.

Dacă domeniul posibilităţii este mai mare decât domeniul car cuprinde tot realul, iar acesta, la rândul lui, este mai mare decât multim$_e$ a ceea ce-i necesar, acestea sunt probleme interesante, a căror soluţionare este în adevăr sintetică, dar care nu revin decât jurisdicţiei raţiunii; căci ele vor aproximativ să întrebe dacă toate lucrurile, ca fenomene, aparţin ansamblului şi contextului unei experienţe unice, din care fiecare percepţie dată este o parte care deci nu poate fi legată cu alte fenomene sau dacă percepţiile mele pot aparţine (în înlănţuirea lor generală) la ceva mai mult decât unei experienţe posibile. Intelectul nu dă *a priori* experienţei în genere decât regula cu privire la condiţiile subiective şi formale atât ale sensibilităţii cât şi ale apercepţiei, care singure fac posibilă această experienţă. Alte forme ale intuiţiei (decât spaţiul şi timpul), tot astfel alte forme ale intelectului (decât cele discursive ale gândirii sau ale cunoaşterii prin concepte), deşi ar fi posibile, totuşi noi nu le-am putea în nici un fel gândi şi face conceptibile; chiar dacă am putea-o, ele nu ar aparţine totuşi experienţei ca singurei cunoaşteri în care ne sunt date obiecte. Dacă alte percepţii decât cele care aparţin în genere întregii noastre experienţe posibile pot avea loc şi dacă deci poate să existe un cu totul alt domeniu al materiei, nu poate decide intelectul; el nu are a face decât cu sinteza a ceea ce e dat. De altfel, este foarte izbitoare sărăcia raţionamentelor noastre obişnuite, prin care producem un mare imperiu al posibilităţii, din care orice real (orice obiect al experienţei) nu este decât o mică parte. Orice real este posibil; de aici rezultă în mod natural, după regulile logice ale conversiunii, judecata particulară: unele lucruri posibile sunt reale, ceea ce pare să însemne tot atât ca: multe lucruri sunt posibile care nu sunt reale. Se pare, în adevăr, că s-ar putea chiar pune numărul posibilului deasupra celui al realului, fiindcă la cel dintâi

trebui e ceva
e să sepentru
adaug a-1

constitui pe acesta din urmă. Dar eu nu cunosc acest adaos la posibil. Căci ceea ce ar trebui să-i mai fie adăugat ar fi imposibil. La acordul intelectului meu cu

... formale ale experienţei nu se poate adăuga decât un lucru,
°°n legătura cu o percepţie oarecare; dar ceea ce este legat cu
allU tia după legi empirice este real, deşi nu este nemijlocit perceput.
Pe ă'jn înlănţuirea generală cu ceea ce-mi este dat în percepţie este
blăo altă serie de fenomene,prin urmare este posibilă mai mult
"t o singură experienţă care să cuprindă totul, nu se poate conchide
ceea ce e dat şi încă mai puţin fără ca ceva să fie dat; fiindcă fără
terie nicăieri nimic nu poate fi gândit. Ceea ce nu e posibil decât în
onditii care ele însele sunt numai posibile nu e posibil *în nici o privinţă.*
fn acest sens general însă se pune problema, când vrem să ştim dacă
posibilitatea lucrurilor se întinde mai departe decât până unde poate ajunge
experienţa.

Am menţionat aceste probleme numai pentru a nu lăsa o lacună în ceea ce aparţine, după părerea comună, conceptelor intelectului. în realitate, însă, posibilitatea absolută (care e valabilă în orice privinţă), nu este un simplu concept al intelectului şi nu poate avea în nici un fel aplicare empirică, ci el aparţine numai raţiunii, care depăşeşte orice folosire empirică posibilă a intelectului. De aceea, a trebuit să ne mulţumim aici numai cu o notă critică, lăsând de altfel chestiunea în obscuritate până la o viitoare explici tare mai largă.

Deoarece vreau să închei acest al patrulea număr şi cu el totodată sistemul tuturor principiilor intelectului pur, trebuie să mai indic raţiunea pentru care am numit principiile modalităţii, fără ezitare, postulate. Nu vreau să iau aici acest termen în sensul pe care i l-au dat câţiva autori ai filosofiei moderne, contrar sensului pe care i-1 dau matematicienii, cărora le aparţine propriu-zis: anume, că *a postula* înseamnă a da o judecată ca nemijlocit certă fără justificare sau dovadă; căci dacă ar fi să concedem că judecăţilor sintetice, oricât de evidente ar fi ele, le-am putea acorda, fără deducţie şi pe baza privirii simplului lor enunţ, asentimentul necondiţionat, atunci toată critica intelectului ar fi pierdută; şi fiindcă nu 'psesc pretenţii cutezanţe, cărora nu li se sustrage nici credinţa comună

. f lnsâ nu e o scrisoare de creanţă), intelectul nostru ar fi deschis
care, opinii false, fără a putea refuza asentimentul lui sentinţelor care,
.' legitime, totuşi cer cu acelaşi ton de încredere să fie admise ca
ate axiome. Dacă deci la conceptul unui lucru se adaugă sintetic o
roiinare a *priori,* la o astfel de judecată trebuie să se mai adauge
at, dacă nu o dovadă, cel puţin o deducţie a legitimităţii afirmaţiei ei.

Dar principiile modalităţii nu sunt obiectiv sintetice, fjj$_{nd}$ predicatele posibilităţii, realităţii şi necesităţii nu extind câtuşi de nm' conceptul despre care sunt afirmate prin aceea că ar mai adăuga ceva l reprezentarea obiectului. Cum sunt însă totuşi tot sintetice, ele nu su sintetice decât subiectiv, adică adaugă la conceptul unui obiect (reali despre care de altfel nu spun nimic, facultatea de cunoaştere, în care el s' naşte şi îşi are sediul; astfel încât, dacă este numai în intelect în legătură cu condiţiile formale ale experienţei, obiectul lui se numeşte posibil[1] dacă este în legătură cu percepţia (senzaţia, ca materie a simţurilor) si este determinat de aceasta cu ajutorul intelectului, obiectul este real; dacă este determinat de înlănţuirea percepţiilor după concepte, obiectul se numeşte necesar. Principiile modalităţii nu exprimă deci despre un concept altceva decât acţiunea facultăţii de cunoaştere prin care este produs. în matematică se numeşte postulat judecata practică care nu conţine decât sinteza prin care noi luăm mai întâi un obiect şi producem conceptul iui, de exemplu, să descriem un cerc pe un plan cu o linie dată dintr-un punct dat; şi o astfel de judecată nu poate fi demonstrată, fiindcă procedeul pe care-1 reclamă este tocmai acela prin care producem mai întâi conceptul unei astfel de figuri. Astfel, putem postula cu acelaşi drept principiile modalităţii, pentru că ele nu extind conceptul lor despre obiecte în genere*.

NOTA GENERALA LA SISTEMUL PRINCIPIILOR

**!* ceva demn de notat că noi nu putem sesiza posibilitatea nici unui lucru prin simpla categorie, ci că trebuie să avem totdeauna o intuiţie la îndemână pentru a evidenţia prin ea realitatea obiectivă a conceptului pur al intelectului. Să luăm, de exemplu, categoriile relaţiei. Cum 1) ceva

* *Prin realitatea* unui lucru eu pun fără îndoială mai mult decât posibilitatea, i<>r *hi lucru;* eâci aceasta nu poate conţine niciodată mai mult în realitate decăt ce era conul în posibilitatea lui totală. Dar fiindcă posibilitatea era numai o poziţie a lucrului în rap' cu intelectul (cu aplicarea lui empirică), realitatea este în acelaşi timp o legaie a aces lucru cu percepţia.), ei arată numai modul cum acest concept este legat cu facultatea cunoaştere.

”

" întreaga „Notă generală la sistemul principiilor" (pp. 234-238) nu figur«[aZ] ' ediţia a 11-aa *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

SECȚ. 3. REPREZ. SISTEMATICĂ A PRINCIPIILOR SINTETICE

numai ca *subiect* şi nu ca simplă determinare a altor lucruri, H' â poate fi *substanţă;* sau cum 2) pentru că ceva este, trebuie să CUnl va prin urmare cum ceva în genere poate fi cauză; sau 3) cum, **6 a 'sta mai multe lucruri, din faptul că unul din ele există, ceva °an â pentru celălalt, şi reciproc, şi cum poate avea loc în acest fel o Uf itate de substanţe nu se poate sesiza din simple concepte. Acelaşi e valabil şi despre celelalte categorii, de exemplu, cum un lucru te fi identic cu multe împreună, adică poate fi o mărime etc. Cât timp lnseste deci intuiţia, nu se ştie dacă prin categorii se gândeşte un obiect ■ dacă lor li se poate atribui în general vreun obiect; şi astfel se confirmă că în ele însele nu sunt câtuşi de puţin *cunoştinţe,* ci simple *forme de gândire,*pentru a face cunoştinţe din intuiţii date. De aici mai rezultă că din simple categorii nu se poate face nici o judecată sintetică. Când spunem, de exemplu, că în orice existenţă este substanţă, adică ceva care poate exista numai ca subiect şi nu ca simplu predicat, sau că orice lucru este un cuantum etc., nu este nimic care ne-ar putea servi pentru a depăşi un concept dat şi a lega cu el un alt concept. De aceea, nici nu s-a ajuns vreodată să se demonstreze din simple concepte pure ale intelectului o judecată sintetică, de exemplu, judecata: orice existent contingent are o cauză. Nu se putea merge niciodată mai departe decât să se demonstreze că fără această relaţie nu am putea *concepe deloc* existenţa contingentului, adică nu am putea cunoaşte a *priori* prin intelect existenţa unui astfel de lucru; de unde nu urmează însă că aceeaşi relaţie ar fi şi condiţia posibilităţii lucrurilor însele. Deci, dacă vrem să ne întoarcem Privirea la dovada noastră despre principiul cauzalităţii, se va observa c noi nu J-am putut dovedi decât ca principiu al obiectelor experienţei

sibile: tot ce se întâmplă (orice eveniment) presupune o cauză, şi anume că nu l-am putut dovedi decât ca principiu al posibilităţii

Penenţei, pri$_n$ urmare al *cunoaşterii* unui obiect dat în *intuiţia*

a>şinu din simple concepte. Nu se poate nega că judecata: orice

Co lngent trebuie să aibă o cauză este evidentă pentru oricine din simple

ej P eıdar atunci conceptul de contingent este conceput astfel, încât

fi ă "pnnde categoria modalităţii (ca ceva a cărui nonexistenţă poate

conse ' - C1 ^C aceea a relaţiei (ca ceva care nu poate exista decât ca

Clnfa a unui altceva), şi în acest caz este fără îndoială o judecată

identică: ceea ce nu poate exista decât ca consecinţă îşi are cauza De fapt, dacă urmează să dăm exemple despre existenţa contingenţă referim totdeauna la *schimbări* şi nu numai la posibilitatea *j'd* ■■ *contrarului*.* Schimbarea însă este un eveniment care, ca atare, nu est posibil decât printr-o cauză şi deci a cărei nonexistenţă este în sin posibilă; astfel, contingenţa se cunoaşte din faptul că ceva nu poate exista decât ca efect al unei cauze; dacă deci un lucru e admis ca contingent a spune că el are o cauza este o judecată analitică.

Dar încă mai remarcabil este că pentru a înţelege posibilitatea lucrurilor în virtutea categoriilor şi deci pentru a demonstra *realitatea obiectivă* a acestora din urmă avem nevoie nu numai de intuiţii, ci totdeauna chiar de *intuiţii externe.* Dacă luăm, de exemplu, conceptele pure ale *relaţiei* găsim că: l)pentru a da ceva *permanentîn* intuiţie care să corespundă conceptului de *substanţă (şi a* demonstra astfel realitatea obiectivă a acestui concept), avem nevoie de o intuiţie *în spaţiu* (a materiei), fiindcă numai spaţiul este determinat în mod permanent, pe când timpul şi, prin urmare, tot ceea ce este în simţul intern, curg fără încetare; 2) pentru a demonstra *schimbarea* ca intuiţie care corespunde conceptului de *cauzalitate,* trebuie să luăm ca exemplu mişcarea, ca schimbare în spaţiu, căci numai astfel ne putem reprezenta intuitiv schimbări a căror posibilitate nici un intelect pur nu o poate concepe. Schimbarea este legătura de determinări opuse contradictoriu unele altora în existenţa unuia şi aceluiaşi lucru. Cum este posibil ca dintr-o stare dată a unui lucru să urmeze alta opusă ei a aceluiaşi lucru nu numai că nici o raţiune nu şi-o poate face conceptibilă fără exemplu, dar nici nu o poate face măcar inteligibilă fără intuiţie; şi această intuiţie este aceea a mişcării unui punct în spaţiu, a cărui existenţă în locuri diferite

---

* Se poate uşor gândi nonexistenţa materiei, dar cei vechi nu conchideau to'uş'[ai] aceasta contingenţa ei. însăşi trecerea unei stări date a unui lucru de la existenţa nonexistenţă, trecere din care constă orice schimbare, nu dovedeşte întru nimic continge". acestei stări oarecum prin realitatea contrariului ei; de exemplu, repausul unui corp,[car] *urmează* mişcării lui, nu dovedeşte încă contingenţa mişcării acestui corp prin iap'[u] repausul este contrariul mişcării. Căci acest contrar nu e aici *opus* celuilalt decât log"-"- *realiter.* Pentru a demonstra contingenţa mişcării, ar trebui să se demonstreze că ;*/'[loc] a fi în mişcare în momentul precedent, ar fi fost posibil ca corpul să fi fost *atunci'*|'< r[e]P nu că el se află în repaus *după aceea,* căci atunci cele două contrarii pot foarte bine coe

siune de determinări opuse) ne face schimbarea mai întâi ^°[a] ° ■ «• ăci pentru a ne putea face apoi conceptibile schimbări interne, forma a simţului intern, prin care trebuie sa ne *y* . . . . „ tragerea rintr-o linie··si· schimbarea interna, prin acestei timii

1 prin urmare propria noastră existenţă succesivă în diferite stări

' tuitie externă. Adevărata raţiune pentru aceasta este că orice h' bare presupune ceva permanent în intuiţie, pentru a fi percepută chiar numai ca schimbare, iar că în simţul intern nu se găseşte absolut nici o intuiţie permanentă. în sfârşit, categoria *comunităţii* nu poate fi concepută deloc, în ce priveşte posibilitatea ei, prin simpla raţiune şi deci realitatea obiectivă a acestui concept nu poate fi sesizată fără intuiţie, şi anume, fără intuiţia externă în spaţiu. Căci cum să concepem ca posibil că, existând mai multe substanţe, din existenţa uneia să poată rezulta (ca efect) ceva în existenţa celorlalte, şi reciproc, şi că deci, fiindcă în cea dintâi e ceva, trebuie să fie şi în celelalte ceva care nu poate fi conceput numai din existenţa celor din urmă? Căci aceasta este ceea ce reclamă comunitatea, dar care nu este conceptibil între lucruri care sunt total izolate unele de altele prin subzistenţa lor. De aceea L e i b n i z, atribuind o comunitate substanţelor lumii, dar aşa cum le gândeşte numai intelectul, a avut nevoie să recurgă la intervenţia divinităţii, căci lui i s-a părut cu drept cuvânt inconceptibil ca această comunitate să decurgă numai din existenţa lor. Dar putem face foarte bine inteligibilă posibilitatea comunităţii (a substanţelor ca fenomene), dacă ni le reprezentăm în spaţiu, deci în intuiţia externă. Căci aceasta conţine în sme deja a *priori* relaţii externe formale ca condiţii ale posibilităţii relaţiilor reale (în acţiune şi reacţiune,prin urmare ale comunităţii). Tot el, se poate uşor arăta că posibilitatea lucrurilor ca *mărimi* şi deci ea itatea obiectivă a categoriei de mărime nu poate fi demonstrată decât [u]*ţia externă şi că apoi poate fi aplicată, numai cu ajutorul ei, şi la [1 lnter]n. Dar pentru a evita o expunere prea extinsă, trebuie să las [m]Plele în chestiune pe seama reflecţiei cititorului.

[cea]stă întreagă notă este de mare importanţă nu numai pentru a a respingerea noastră precedentă a idealismului, ci mai mult încă, [ne] arăta, când va fi vorba de *cunoaşterea de sine* din simpla

conştiinţă internă şi de determinarea naturii noastre fără ajutorul un intuiţii empirice externe, limitele posibilităţii unei astfel de cunoaster' Consecinţa ultimă a acestei întregi secţiuni este deci că toat principiile intelectului pur nu sunt altceva decât principii *a priori* al posibilităţii experienţei şi că numai la experienţă se raportează şi toate judecăţile sintetice *apriori,* ba chiar că posibilitatea lor se întemeiază cu totul pe această relaţie.

DOCTRINA TRANSCENDENTĂ A JUDECĂŢII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul al treilea

DESPRE PRINCIPIUL DISTINGERE TUTUROR OBIECTELOR ÎN GENERE ÎN FENOMENE ŞI NOUMENE

Nu numai că am străbătut ţara intelectului pur şi am cercetat cu grijă fiecare din părţile ei, ci am şi măsurat-o şi am determinat în ea fiecărui lucru locul lui. Dar această ţară este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imutabile. E ţara adevărului (un nume fermecător), împrejmuită de un ocean vast şi furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceaţă deasă şi multe stânci de gheaţă care se topesc repede prezintă aspectul înşelător de ţări noi, ispitesc continuu cu speranţe deşarte pe navigatorul pornit fără ţintă după descoperiri, angajându-1 în aventuri la care nu poate niciodată să renunţe şi pe care totuşi nici nu le poate duce Ia sfârşit. înainte însă de a ne încumeta să pornim pe această mare, pentru a-i explora toate întinderile şi a ne asigura daca în ele mai putem spera ceva, va fi util să mai aruncăm o privire pe harta ţării, p[e] care tocmai vrem s-o părăsim, şi să întrebăm mai întâi dacă eventual nu am putea fi mulţumiţi cu ceea ce cuprinde în ea sau dacă nu suntem constrânşi să fim mulţumiţi, în cazul în care nu ar exista un teren pe care să ne putem stabili; apoi, să întrebăm cu ce titlu posedăm această ţara ?' cum putem sâ ne considerăm asiguraţi împotriva tuturor pretenţiil°[r] duşmane. Deşi în cursul Analiticii am răspuns suficient la a[ceS]

• totuşi o revizuire sumară a soluţiilor date poate întări
într6' Vrea prin faptul că ea reuneşte într-un punct momentele lor.
convi S g_{zut} j_n adevăr, câ tot ceea ce intelectul scoate din el însuşi,
-l împrumuta de la experienţă, nu-i poate servi totuşi în alt scop
ât exclusiv la folosirea experienţei. Principiile intelectului pur, fie ele
stitutive *a priori* (ca cele matematice) sau numai regulative (ca cele
H° amice), nu conţin decât oarecum schema pură pentru experienţa
'bilă; căci aceasta nu-şi are unitatea decât de la unitatea sintetică pe
are intelectul, originar şi de la el însuşi. i-o atribuie sintezei imaginaţiei
în raportul ei cu apercepţia, unitate cu care fenomenele, ca *data* pentru o
cunoaştere posibilă, trebuie să stea *a priori* în raport şi armonie. Deşi
aceste reguli ale intelectului sunt nu numai adevărate *a priori,* ci chiar
izvorul oricărui adevăr, adică al acordului cunoştinţei noastre cu
obiectele prin faptul că ele cuprind în sine principiul posibilităţii
experienţei, considerată ca ansamblul oricărei cunoaşteri în care ne pot
fi date obiecte, totuşi nu ni se pare suficient să expunem numai ce-i
adevărat, ci trebuie să expunem şi ceea ce vrem să ştim. Dacă, deci, prin
această cercetare critică nu învăţăm nimic mai mult decât ceea ce am fi
aplicat şi de la noi înşine în folosirea numai empirică a intelectului şi fără
o cercetare aşa de subtilă, profitul pe care-1 scoatem din ea pare să nu
merite cheltuielile şi preparativele făcute. Se poate răspunde, ce-i drept,
că nici o curiozitate a lărgirii cunoaşterii noastre nu este atât de
păgubitoare ca aceea care vrea să cunoască utilitatea cercetărilor
totdeauna mai înainte de a le începe şi înainte de a-şi fi putut face cea
mai neînsemnată idee despre această utilitate, chiar dacă am avea-o
înaintea ochilor. Dar există un profit care poate fi făcut inteligibil şi
ademenitor chiar pentru cel mai dificil şi mai morocănos discipol al
acestui fel de cercetare transcendentală, anume: că intelectul ocupat
numai cu aplicarea lui empirică şi care nu reflectează

asupra izvoarelor
noaşterii lui proprii poate, în adevăr, foarte bine
progresa, dar că un
cru nu"' poate face să-şi determine sie *însuşi* limitele
aplicării lui şi să
e ce se poate găsi înăuntrul sau în afara întregii lui
sfere; căci pentru
easta sunt necesare tocmai cercetările adânci pe care
le-am făcut. Dar
nu poate distinge dacă anumite probleme se află sau
nu în orizontul
' nu este niciodată sigur de drepturile şi de posesiunea
lui, ci trebuie
a?tepte la diverse mustrări umilitoare, când (cum e
inevitabil),

depăşeşte neîntrerupt hotarele domeniului său şi se rătăceşte în erori s' iluzii.

Că deci intelectul nu se poate folosi de toate principiile lui *apriori* ba chiar de toate conceptele lui decât empiric, dar niciodată transcendental; este o judecată care duce la importante consecinţe, dacă ne convingem de adevărul ei. Folosirea transcendentală a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: ea se raportează la obiecte *în genere* şi *în sine,* în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene,* adică la obiecte ale unei *experienţe* posibile. Dar că pretutindeni numai cea din urmă poate avea loc se vede din aceasta Orice concept reclamă mai întâi forma logică a unui concept (a gândirii) în genere şi apoi, în al doilea rând, posibilitatea de a-i da un obiect la care să se raporteze. Fără acesta din urmă, el nu are nici un sens şi este cu totul gol de conţinut, deşi poate totuşi conţine totdeauna funcţia logică de a forma un concept din anumite date. Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiţie şi dacă o intuiţie pură este posibilă *apriori* anterior obiectului, totuşi această intuiţie însăşi nu-şi poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiţie empirică, a cărei simplă formă este. Astfel, toate conceptele şi, cu ele, toate principiile, chiar şi acelea care sunt posibile *apriori,* se raportează totuşi la intuiţii empirice, adică la date pentru experienţa posibilă. Fără aceasta, ele nu au nici o valabilitate obiectivă, ci nu sunt decât un simplu joc al imaginaţiei sau al intelectului, cu reprezentările lor respective. Să se ia, de exemplu, numai conceptele matematicii, considerându-le mai întâi în intuiţiile lor pure: spaţiul are trei dimensiuni, între două puncte nu poate fi trasă decât o singură dreaptă etc. Deşi toate aceste principii şi reprezentarea obiectului, cu care se ocupă această ştiinţă, sunt produse cu totul *a priori* în simţire, ele n-ar însemna totuşi absolut nimic, dacă nu am putea arăta oricând în fenomene (obiecte empirice) semnificaţia lor. De aceea, e necesar *să facem sensibil* un concept abstract, adică să prezentăm în intuiţie obiectul care-i corespunde, fiindcă fără acesta conceptul ar rămâne (cum se zice) fără *sens,* adică fără semnificaţie-Matematica împlineşte această exigenţă prin construcţia figurii, care este un fenomen prezent simţurilor (deşi produs a *priori).* Conceptul de cantitate din aceeaşi ştiinţă îşi caută suportul şi sensul în număr. i[a] acesta în degete, în numărătorile cu bile sau în liniuţe şi puncte, care sun puse în faţa ochilor. Conceptul rămâne totdeauna produs *a*

■ cu principiile sintetice sau formulele din astfel de concepte; TT'sirea lor şi raportarea lor la pretinse obiecte nu pot fi căutate ^ ■ -n ceie din urmă decât în experienţă, a cărei posibilitate (în ce 2Jcstc forma) o conţin ele *apriori.*

Că acesta e cazul şi cu toate categoriile şi cu toate principiile scoase *A*- le rezultă clar din faptul că nu putem defini real pe nici una din ele, dică nu putem face inteligibilă posibilitatea obiectului ei*, fără a ne raporta îndată la condiţii ale sensibilităţii, prin urmare ale formei fenomenelor, la care prin urmare ele trebuie să fie limitate, ca la singurele lor obiecte, fiindcă, dacă se înlătură această condiţie, dispare orice semnificaţie, adică orice raport la obiect, şi nu mai există exemplu care să poată face conceptibil ce obiect anume este propriu-zis gândit sub astfel de concepte.

Mai** sus, la expunerea tabelului categoriilor, ne-am dispensat de definiţia fiecăreia din ele prin faptul că scopul nostru, limitat exclusiv la folosirea lor sintetică, nu făcea aceste definiţii necesare şi că nu trebuie să ne expunem cu întreprinderi inutile la răspunsuri de care putem fi scutiţi. Aceasta n-a fost un pretext, ci o regulă foarte importantă de prudenţă, de a nu cuteza îndată să definim şi de a nu încerca sau simula perfecţiunea sau precizia în determinarea conceptului, când ne putem mulţumi cu cutare sau cutare caracter al acestui concept, fără a avea nevoie pentru aceasta de o enumerare completă a tuturor caracterelor, care constituie întregul concept. Acum se vede însă că raţiunea acestei precauţii este şi mai adâncă, anume că noi nu le-am fi putut defini, chiar dacă am fi vrut***; dacă se înlătură toate condiţiile sensibilităţii, care le caracterizează ca concepte ale unei folosiri empirice posibile, şi dacă se iau ca concepte de lucruri în genere (prin urmare de folosire transcen-dentală), atunci, cu privire la ele, nu e nimic de făcut decât să se considere funcţia logică în judecăţi ca condiţie a posibilităţii lucrurilor

^Cuvinte adăugate în ediţia a Ii-a a *Criticii raţiunii pun:* (Nota redacţiei).

paragraf, până la cuvintele: „... fără ajutorul sensibilităţii", nu

%urează-n'reBaCeSt paragraf' Până la cuvilll'ele: „... fără a ... . m edl!'a a II-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

mai ¿j„ .' e^ aicl definiţia reală, care nu adaugă numai la numele unui lucru alte cuvinte fl c"nosc' ^ a A ceea care co"ţi»e în sine o notă clară prin care *obiectul (definitum)* poate Aplicare ncam' 'n m°d cert şi care face utili

obiectivi Q "*"' de'ci aCeea Care face clară nu numai ° noţiune, ci totodată *reiilitutea* Su deca. etln'ţiile matematice, care arată în intuiţie obiectul conform cu conceptul, ecategori adi

lizabil pentru aplicare conceptul definit. aCeea Care face clară nu numai ° noţiune, ci totodată *reiilitutea*

însele, fără a putea arăta totuşi câtuşi de puţin unde şi-ar putea avea aplicarea şi obiectul, prin urmare cum ar putea avea vreo semnificai oarecare şi valabilitate obiectivă în intelectul pur, fără ajutor sensibilităţii.

Nimeni nu poate defini conceptul de mărime în genere decât astfel-mărimea este determinarea unui lucru care permite să se conceapă d câte ori unitatea este cuprinsă în el. Dar acest de câte ori se bazează pe repetarea succesivă, prin urmare pe timp şi pe sinteza (omogenului) în timp. Nu se poate defini realitatea în opoziţie cu negaţia decât atunci când gândim un timp (ca ansamblu al întregii existenţe), care este sau plin sau vid. Dacă fac abstracţie de permanenţă (care este o existentă în orice timp), atunci pentru formarea conceptului de substanţă nu-mi rămâne decât reprezentarea logică despre subiect, pe care cred s-o realizez, reprezentându-mi ceva care poate avea loc numai ca subiect (fără a fi predicat a ceva). Dar nu numai că nu cunosc condiţii care să permită acestei prerogative logice de a conveni ca propriu vreunui lucru, dar nici nu e de făcut nimic cu ea şi nu se poate trage din ea cea mai mică consecinţă, fiindcă prin aceasta nu este determinat nici un obiect pentru folosirea acestui concept şi deci nici nu se ştie dacă acest concept semnifică în general ceva. în ce priveşte conceptul de cauză (dacă fac abstracţie de timp, în care ceva succede unui altceva potrivit unei reguli), eu nu aş găsi în categoria pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existenţa unui altceva şi nu numai că nu ar putea fi distins între ele cauza şi efectul, ci, fiindcă această posibilitate de deducţie cere îndată condiţii despre care nu ştiu nimic, conceptul nu ar avea nici o determinare care să indice cum se aplică la un obiect oarecare. Pretinsul principiu: orice contingent are o cauză se prezintă, ce-i drept, cu destulă gravitate, ca şi când şi-ar avea propria demnitate in el însuşi. Dar dacă vă întreb: ce înţelegeţi prin contingent? şi voi răspundeţi: a cărui nonexistenţă e posibilă, atunci aş dori sa ştiu prin *ce* pretindeţi sa cunoaşteţi această posibilitate a nonexistenţei, dacă în sena fenomenelor nu vă reprezentaţi o succesiune şi prin aceasta o existenţa care succede nonexistenţei (sau reciproc),prin urmare o schimbare; căci a spune că nonexistenţă unui lucru nu e contradictorie înseamnă a face un apel neputincios la o condiţie logică, care este necesară fără îndoiala conceptului, dar care este cu totul insuficientă pentru posibilitatea rea) > astfel, eu pot suprima în gândire orice substanţă existentă, fără a [m] contrazice pe mine însumi, dar nu aş putea conchide de aici continge".

'vă a existenţei ei, adică posibilitatea nonexistenţei în sine. în ce te conceptul comunităţii, este uşor de înţeles că deoarece Prl ' -jje pUre ale substanţei precum şi cele ale cauzalităţii nu permit C A f nitie care sa determine obiectul, cauzalitatea reciprocă în relaţia ° h fantelor între ele *(commercium)* e tot atât de puţin capabilă să dea o tfel de definiţie. Nimeni încă nu a putut defini posibilitatea, existenţa ■ ecesitatea altfel decât prin tautologie vădită, de câte ori s-a căutat să scoată definiţiile lor exclusiv din intelectul pur. Căci, iluzia de a ubstitui posibilitatea logică a *conceptului* (posibilitate care are loc când conceptul nu se contrazice pe el însuşi) posibilităţii transcendentale a *lucrurilor (care* are loc când conceptului îi corespunde un obiect) poate înşela şi satisface numai spirite neexperimentate*[a].

De aici rezultă că incontestabil conceptele pure ale intelectului nu pot avea *niciodată* o aplicare *transcendentală,* ci *totdeauna* numai o aplicare *empirică şi* că numai cu privire la condiţiile generale ale unei experienţe posibile principiile intelectului pur pot fi raportate la obiecte

*Cu un cuvânt, toate aceste concepte nu pot fi *justificate* prin nimic şi posibilitatea lorrea/anu poate fi demonstrată, dacă se face abstracţie de orice intuiţie sensibilă (singura pe care o avem) şi nu mai rămâne decât posibilitatea *logică,* anume că conceptul (ideea) este posibil; dar despre care nu e vorba, căci problema constă în a şti dacă conceptul se raportează la un obiect si deci dacă el semnifică ceva.

[a]în ediţia I figura următorul text, care lipseşte din ediţia a Ii-a:

E ceva straniu şi chiar absurd în sine să se vorbească de un concept
care trebuie să aibă o semnificaţie, dar care să nu fie susceptibilă de nici
definiţie. Dar categoriile au aici caracterul particular că nu pot avea o
roniiicare determinată şi o raportare la un obiect oarecare decât cu
jutorul *condiţiei sensibile* universale. Această condiţie a fost însă
'" aturată din categoria pură, fiindcă aceasta din urmă nu poate conţine
a^ uncţia logică de a aduce diversul sub un concept. Această funcţie,
numai forma conceptului, nu ne poate face să cunoaştem şi să
ab gCm 'a °e °^ect se raportează conceptul, fiindcă s-a făcut
r 1C tocma' de condiţia sensibilă sub care în genere obiecte pot fi
con C Ca' ^st^e'' categoriile mai au încă nevoie, în afară de
pur al intelectului, de determinări privind aplicarea lor la

ale simţurilor, dar niciodată la lucruri în genere (fără a lua în conside modul cum le putem intui).

Analitica transcendentală are deci acest rezultat important de a ar"t că intelectul nu poate face *apriori* niciodată mai mult decât să anticine forma unei experienţe posibile în genere şi că, fiindcă ceea ce nu est fenomen nu poate fi obiect al experienţei, el nu poate depăşi niciodat" limitele sensibilităţii, numai în interiorul cărora ne sunt date obiecte Principiile lui sunt numai principii ale expunerii fenomenelor, şi numele mândru al unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoaşteri sintetice *a priori* despre lucruri în genere (de exemplu principiul cauzalităţii) trebuie să facă loc titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur.

Gândirea este acţiunea de a raporta o intuiţie dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiţii nu e dată în nici un fel, obiectul e numai transcendental, şi conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentală, adică el nu exprimă decât unitatea gândirii unui divers în genere. Cu ajutorul unei categorii pure, în care se face abstracţie de orice condiţie a intuiţiei sensibile, ca singura care ne este posibilă, nu este determinat deci nici un obiect, ci este exprimată numai gândirea unui obiect în genere după diferite moduri. Pentru folosirea unui concept mai e nevoie de o funcţie a judecăţii, prin care un obiect îi este subsumat, prin urmare de condiţia cel puţin formală sub care poate fi dat ceva în

---

sensibilitate în genere (de o schemă) şi fără care ele nu sunt concepte prin care un obiect este cunoscut şi distins de altele, ci numai tot atâtea moduri de a gândi un obiect pentru intuiţii posibile şi de a-i da semnificaţia lui (sub condiţii încă cerute), după o funcţionare oarecare a intelectului, adică *de a-1 defini;* ele însele nu pot fi deci definite. Funcţiile logice ale judecăţilor în genere: unitate şi pluralitate, afirmaţie şi negaţie, subiect şi predicat, nu pot fi definite fără a comite un cerc vicios, iiindc definiţia însăşi ar trebui să fie o judecată şi deci ar trebui să cuprindă deja această funcţie. Categoriile pure nu sunt însă altceva decât reprezentau ale lucrurilor în genere, întrucât diversul intuiţiei lor trebuie gândit c ajutorul uneia sau alteia din aceste funcţii logice: mărimea es determinarea care nu poate fi gândită decât printr-o judecată care cantitate *(judicium commune);* realitatea – aceea care nu po[ate]

Dacă lipseşte această condiţie a judecăţii (schema), orice
'°tUl are dispare, căci nimic nu mai este dat care să poată fi subsumat
5U tului Folosirea numai transcendentală a categoriilor nu este deci
C°n Ttate o folosire şi nu are un obiect determinat sau măcar
'" inabil în ce priveşte forma. De aici urmează că numai categoria
ă nu este suficientă pentru a forma un principiu sintetic *apriori,* şi că
• iniile intelectului pur nu au decât folosire empirică, dar niciodată
transcendentală, iar că dincolo de câmpul experienţei posibile nu pot
exista nicăieri principii sintetice *apriori.*

E deci prudent să ne exprimăm astfel: categoriile pure, fără condiţiile formale ale sensibilităţii, au numai o semnificaţie transcendentală, dar nu au folosire transcendentală, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine, întrucât sunt lipsite de toate condiţiile vreunei folosiri (în judecăţi), adică de condiţiile formale ale subordonării vreunui pretins obiect sub aceste concepte. Cum (ca simple categorii pure) nu trebuie să aibă aplicare empirică şi nu pot avea folosire transcendentală, ele nu au nici o folosire, dacă le izolăm de orice sensibilitate, adică nu pot fi aplicate la nici un pretins obiect; dimpotrivă, ele nu sunt decât forma pură a folosirii intelectului cu privire la obiecte în genere şi la gândire, fără totuşi să putem gândi sau determina numai cu ajutorul lor vreun obiect.

---

gândită decât printr-o judecată afirmativă; substanţa – ceea ce, în raport
cu intuiţia, trebuie să fie subiectul ultim al tuturor celorlalte determinări.
Rămâne însă cu totul indeterminat ce fel de lucruri sunt acelea cu privire
acare trebuie să ne servim de această funcţie mai curând decât de alta;
Pnn urmare, fără condiţia intuiţiei sensibile, pentru care ele conţin
n eza, categoriile nu au nici un raport cu vreun obiect determinat, nu
eci defini nici un obiect şi, prin urmare, nu au în ele însele
valabilitate de concepte obiective.

Totuşi[a] este aici în fond o iluzie greu de evitat. Categoriile nu întemeiază, în ce priveşte originea lor, pe sensibilitate, ca *forrn 1 intuiţiei,* spaţiul şi timpul; ele par deci să permită o aplicare care să întindă dincolo de orice obiecte ale simţurilor. Dar, la rândul lor, ele n sunt decât *forme ale gândirii,* care conţin numai facultatea logică de uni *apriori* într-o conştiinţă datul divers din intuiţie, şi de aceea, dacă le luăm intuiţia, singura posibilă pentru noi, ele pot avea şi mai putină semnificaţie decât acele forme sensibile pure,prin care totuşi cel puţine dat un obiect, pe când un mod de unire a diversului, propriu intelectului nostru, nu înseamnă nimic, dacă nu se adaugă acea intuiţie, singura în care diversul poate fi dat. Totuşi, când denumim anumite obiecte, ca fenomene *(phaenomena),* entităţi sensibile, distingând modul cum Ie intuim de natura lor în sine, în conceptul nostru este cuprinsă ideea de a le opune acestor fenomene, sau tocmai aceste obiecte privite din punctul de vedere al acestei naturi însăşi, deşi nu le intuim în ea, sau şi alte lucruri posibile, care nu sunt deloc obiecte ale simţurilor noastre; pe care le considerăm ca obiecte gândite numai de intelect şi le numim entităţi inteligibile *(noumena).* Se pune problema, dacă conceptele noastre pure ale intelectului nu au semnificaţie cu privire la aceste obiecte din urmă şi dacă nu ar putea fi un mod de cunoaştere a lor.

---

[a]Paragrafele următoare care încep cu: „Totuşi este aici...." şi până la paragraful care începe cu: „Dacă înlătur dintr-o cunoaştere empirică..." au înlocuit următoarele paragrafe din ediţia I:

Manifestările sensibile *(Erscheimmgen),* întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenotnens.* Dacă admit însă lucruri care sunt numai obiecte ale intelectului şi care totuşi pot fi date, ca atare, unei intuiţii, deşi nu intuiţiei sensibile (pn[n] urmare, *cotam intuitu intellectuali),* astfel de lucruri ar trebui să se numească noumena *(intelligibilia).*

Ar trebui să gândim că conceptul de fenomene, limitat de Estetica transcendentală, procură de la sine realitatea obiectivă a noumene şi justifică împărţirea obiectelor în fenomene şi noumene. prin uii*[1] şi pe aceea a lumii într-o lume a simţurilor şi o lume a intelectu

n chiar de la început apare aici un echivoc care poate prilejui o
oare' fiindcă intelectul, numind fenomen un obiect considerat
1X18 numit raport, îşi face în acelaşi timp, în afară de acest raport, încă
SU entare despre *un obiect în sine* şi îşi reprezintă deci că şi-ar putea
° ' *concepte* despre un astfel de obiect, şi, fiindcă intelectul nu
ură alte concepte decât categoriile, obiectul trebuie să poată fi
" dit cel puţin în semnificaţia din urmă, cu ajutorul acestor concepte
re ale intelectului; astfel, el este sedus să ia conceptul cu totul
determinat despre o existenţă a intelectului, considerată ca ceva în
enere în afara sensibilităţii noastre drept un concept *determinat* despre
o existenţă pe care am putea-o cunoaşte într-un mod oarecare cu ajutorul
intelectului.

Dacă prin noumen înţelegem un lucru *întrucât nu e obiect al intuiţiei noastre sensibile,* fiindcă facem abstracţie de modul nostru de a-1 intui, atunci acest lucru este un noumen în sens *negativ.* Iar dacă înţelegem prin el un *obiect* al unei *intuiţii nonsensibile,* atunci admitem un mod particular de intuiţie, anume intuiţia intelectuală, care însă nu e al nostru şi a cărui posibilitate nici nu o putem sesiza; acesta ar fi noumenul în sens *pozitiv.*

Teoria despre sensibilitate este totodată teoria despre noumene în înţeles negativ, adică despre lucruri pe care intelectul trebuie să şi le gândească, independent de această relaţie, cu modul nostru de intuiţie,

---

(mundus sensibilis et intelligibilis), şi anume astfel încât diferenţa să nu atingă aici numai forma logică a cunoaşterii obscure sau distincte a unuia Şi aceluiaşi lucru, ci modul diferit cum obiectele pot fi date originar cunoaşterii noastre şi după care ele se disting în ele însele, unele de altele, Pª gen. Căci, dacă simţurile ne reprezintă ceva numai *cum apare,* ᵘnci acest ceva trebuie să fie totuşi şi în sine un lucru şi un obiect al U"e!,'.ln tuiţii n°nsensibile, adică al intelectului, adică trebuie să fie a o cunoştinţă în care să nu se întâlnească nici o sensibilitate şi su SinSUră să aibă realitate absolut obiectivă, în sensul că prin ea ne inte] entate obiectele *aşa cum sunt,* pe când în folosirea empirică a afar" *d* "' nostru mcrurile sunt cunoscute numai *cum apar.* Astfel, în jf6 ° rea emPirică a categoriilor (folosire care este limitată la ensbil) ar mai exista o folosire pură şi totuşi obiectiv valabilă

prin urmare nu numai ca fenomene, ci ca lucruri în sine, dar întele -în acelaşi timp că în această abstracţie el nu se poate folosi de cateeor"! lui din acest punct de vedere, fiindcă acestea nu au sens decât în rap$_{or}$t unitatea intuiţiilor în spaţiu şi timp, şi nu pot determina a *priori* acea *tu* unitate însăşi cu ajutorul conceptelor generale de legătură numai d' cauza simplei idealităţi a spaţiului şi timpului. Acolo unde nu se poat întâlni această unitate de timp, deci Ia noumen, acolo încetează total întreaga folosire, ba chiar orice semnificaţie a categoriilor; căci însăşi posibilitatea lucrurilor, care trebuie să corespundă categoriilor, nu se lasă sesizată; în această privinţă nu pot să mă refer decât Ia cele ce am expus la începutul notei generale a capitolului precedent. Posibilitatea unui lucru nu poate fi dovedită niciodată numai prin faptul că conceptul despre el nu e contradictoriu, ci numai prin aceea că îl sprijinim pe o intuiţie care-i corespunde. Dacă deci am vrea sa aplicăm categoriile la obiecte care nu sunt considerate ca fenomene, ar trebui să punem la bază altă intuiţie decât pe cea sensibilă, şi atunci obiectul ar fi un noumen în *sens pozitiv.* Dar fiindcă o asemenea intuiţie, anume intelectuală, se află absolut în afara facultăţii noastre de cunoaştere, atunci nici folosirea categoriilor nu poate depăşi în nici un fel limitele obiectelor experienţei; se poate ca

şi nu am mai putea afirma ceea ce am anticipat până acum: cunoştinţele noastre intelectuale pure nu ar fi niciodată nimic mai mult decât principii ale expunerii fenomenelor, care nici *a priori nu* ar merge mai departe de posibilitatea formală a experienţei; căci aici ni s-ar deschide un cu totul alt câmp, oarecum o lume gândită în spirit (poate şi intuită), care ar putea ocupa intelectul nostru pur nu mai puţin, ba chiar într-un mod cu mul! mai nobil.

Toate reprezentările noastre sunt raportate în fapt de intelect *U* vreun obiect, şi, cum fenomenele nu sunt decât reprezentări, intelectul le raportează la *ceva ca* obiect al intuiţiei sensibile; dar aces ceva nu este, sub acest raport, decât obiectul transcendental. Aces înseamnă însă un ceva = *x,* despre care nu cunoaştem absolut nimic "] nu putem (după constituţia actuală a intelectului nostru) în genere cunoaş

DESPRE PRINCIPIUL DISTINGERII TUTUROR OBIECTELOR

lor simţurilor să le corespundă fără îndoială existenţe ale
6X1 ' lui ba chiar pot exista existenţe inteligibile, cu care facultatea
m S de intuire sensibilă să nu aibă nici un raport, dar conceptele
intelectuale, ca simple forme de gândire pentru intuiţia noastră
blâ nu li se pot aplica câtuşi de puţin, deci ceea ce numim noumen
trebuie să fie înţeles ca atare decât în *sens negativ.*

Dacă înlătur dintr-o cunoaştere empirică orice gândire (prin tegorii), nu rămâne nici o cunoaştere a vreunui obiect; căci prin simplă ntuitie nu este gândit absolut nimic, şi faptul că această afectare a sensibilităţii are loc în mine nu constituie un raport al unei astfel de reprezentări cu un obiect oarecare. Dar dacă, dimpotrivă, suprim orice intuiţie, mai rămâne totuşi forma gândirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiţii posibile. Categoriile se întind deci mai departe decât intuiţia sensibilă, fiindcă ele gândesc obiecte în genere, fără a mai ţine seamă de modul particular (al sensibilităţii) în care pot fi date. Dar ele nu determină prin aceasta o mai mare sferă de obiecte, pentru că nu se poate admite că astfel de obiecte pot fi date, fără a se presupune ca posibil un alt mod de intuiţie decât cel sensibil, dar pentru care nu suntem deloc autorizaţi.

---

ci care poate servi numai ca un *correlatum* al unităţii apercepţiei la
unificarea diversului în intuiţia sensibilă, operaţie cu ajutorul căreia
intelectul leagă diversul în conceptul unui obiect. Acest obiect
anscendental nu poate fi deloc separat de datele sensibile, fiindcă atunci
nu ^ *mai* rămâne nimic prin care să fie gândit. El nu este deci un obiect
cunoştinţei în sine, ci numai reprezentarea fenomenelor, sub conceptul
1 obiect în genere, care e determinabil de diversul fenomenelor.

ocmai din această cauză nici categoriile nu reprezintă un obiect ob' ar> numaJ intelectului, ci nu servesc decât pentru a determina dat * anscendental (conceptul despre ceva în genere) prin ceea ce e

Abilitate, pentru a cunoaşte astfel empiric fenomenele sub ncept ed

Numesc problematic un concept care nu cuprinde nici o tradicţie şi care, ca limitare de concepte date, stă în legătură cu cunoştinţe, dar a cărui realitate obiectivă nu poate fi cunoscută în ni ' [6] fel. Conceptul de *nouwen,* adică de lucru care să nu fie gândit ca ob' " al simţurilor, ci ca un lucru în sine (exclusiv de intelectul pur), nu e del contradictoriu, căci nu se poate afirma despre sensibilitate că est singurul mod posibil al intuiţiei. Apoi acest concept este necesar pent a nu extinde intuiţia asupra lucrurilor în sine şi deci pentru a $li_{ra}jt_a$ valabilitatea obiectivă a cunoaşterii sensibile (căci celelalte, până la care ea nu ajunge, se numesc noumene tocmai pentru a arăta astfel că acest fel de cunoaşteri nu-şi pot extinde domeniul asupra a tot ce gândeşte intelectul). Dar, în definitiv, posibilitatea unor astfel de noumene nu este deloc sesizabilă şi, dincolo de sfera fenomenelor, este (pentru noi) o întindere vidă, adică avem un intelect care *problematic* se întinde mai departe decât această sferă, dar nu avem o intuiţie, ba chiar nici măcar un concept despre o intuiţie posibilă,prin care să ne poată fi date obiecte dinafară câmpului sensibilităţii şi intelectul să poată fi folosit *asertoric,* dincolo de sensibilitate. Conceptul de noumen nu este deci decât un *concept-limită,* menit să restrângă pretenţiile sensibilităţii, şi nu are decât o folosire negativă. Dar el nu este totuşi născocit arbitrar, ci sta în legătură cu limitarea sensibilităţii, fără a putea stabili totuşi ceva pozitiv în afara sferei ei.

în ce priveşte însă cauza pentru care, nemulţumiţi încă de substratul sensibilităţii, s-a atribuit fenomenelor noumene, pe care numai intelectul pur le poate gândi, ea se bazează exclusiv pe următoarele. Sensibilitatea şi domeniul ei, anume acela al fenomenelor, sunt limitate ele însele de intelect în sensul că nu se raportează la lucruri în sine, ci numai la modul cum lucrurile ne apar nouă în virtutea constituţiei noastre subiective. Acesta a fost rezultatul întregii Estetici transcendentale; el rezultă şi natural din conceptul unui fenomer m genere: fenomenului trebuie să-i corespundă ceva care în sine nu *es* fenomen, fiindcă fenomenul nu poate fi nimic pentru sine însuşi şi' afara modului nostru de reprezentare. Prin urmare, pentru a evita [u] cerc perpetuu, cuvântul fenomen indică deja un raport la ceva, a [car] reprezentare nemijlocită este, ce-i drept, sensibilă, dar care în sine, cn

ărtirea obiectelor în *fenomene* şi *noumene* şi a lumii într-o niturilor şi una a intelectului nu poate fi deci admisă deloc (în 'uin zjtiv) deşi conceptele admit fără îndoială împărţirea lor în Se hle si intelectuale; căci celor din urmă nu li se pot atribui nici un S6- si ele nu poate fi deci prezentate ca obiectiv valabile. Când ne 0 sj-tăm de simţuri, cum să facem conceptibil că mai semnifică ceva soriile noastre (care ar fi singurele concepte ce rămân pentru mene) căci pentru raportul lor cu vreun obiect oarecare trebuie să *r* dat ceva mai mult decât numai unitatea gândirii, adică, în afară de ceasta o intuiţie posibilă la care categoriile să poată fi aplicate? Conceptul unui noumen, luat numai problematic, rămâne cu toate acestea nu numai admisibil, ci şi inevitabil ca un concept care pune limite sensibilităţii. Dar atunci noumenul nu mai este un *obiect inteligibil* particular pentru intelectul nostru, ci un intelect căruia i-ar aparţine ar fi el însuşi o problemă, anume de a cunoaşte obiectul lui, nu discursiv, cu ajutorul categoriilor, ci intuitiv, într-o intuiţie nonsensibilă, despre posibilitatea căruia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare. Intelectul nostru dobândeşte deci în acest mod o extensiune negativă, adică el nu e limitat de sensibilitate, ci, dimpotrivă, o limitează pe aceasta prin faptul că numeşte *noumena* lucrurile în sine (nu considerate ca fenomene). Dar el îşi pune îndată sie

---

fără această constituţie a sensibilităţii noastre (pe care se bazează forma intuiţiei noastre), trebuie să fie ceva, adică un obiect independent de sensibilitate.

ue aici rezultă conceptul despre un noumen, care însă nu e deloc Pozitiv şi nu înseamnă o cunoaştere determinată despre un lucru ecare, ci numai gândirea despre ceva în genere, în care eu fac ^ ^ cţie de orice formă a intuiţiei sensibile. Dar pentru ca un noumen sglnsemne un obiect adevărat, diferit de toate fenomenele, nu e suficient treb ' e ' e z 'deea mea de toate condiţiile intuiţiei sensibile, mai '6 m aară dC aceasta să am o ratiune de *a admite* un alt mod de t oel Sensibil' sub care un astfel de obiect să poată fi dat; noi nu 'ldeea mea ar fi vidă, deşi ar fi fără contradicţie. Ce-i drept, Putut dovedi mai sus că intuiţia sensibilă este singura

f

însuşi limite, care-1 împiedică să le cunoască cu ajutorul categorii] prin urmare să nu le gândească decât sub numele unui ceva necunosc '

Găsesc totuşi în scrierile modernilor o folosire cu totul diferită expresiilor de lume sensibilă şi lume inteligibila*, într-un sens cu totul diferit de sensul celor vechi, care fără îndoială nu prezintă nici dificultate, dar în care nu se găseşte decât vorbărie goală. După acest sens, unora le-a plăcut să numească ansamblul fenomenelor, întrucât e intuit, lumea simţurilor, iar întrucât înlănţuirea lor este gândită după]$_e$gj universale ale intelectului, lumea intelectului. Astronomia teoretică, care expune simpla observaţie a cerului înstelat, ar reprezenta pe cea dintâi pe când astronomia contemplativă (explicată, de exemplu, după sistemul copernican sau chiar după legile gravitaţiei lui Newton) ar reprezenta pe cea de-a doua, adică o lume inteligibilă. Dar o astfel de răstălmăcire de termeni nu este decât un subterfugiu sofistic pentru a se eschiva unei probleme dificile, schimbându-i sensul după bunul plac. Cu privire la fenomene, se pot folosi fără îndoială intelectul şi raţiunea; dar se pune întrebarea dacă acestea mai au vreo folosire când obiectul nu e fenomen

* ~~Nu trebu~~ie sî substituim acestei expresii pe cea a miei lumi *intelectuale,* cum se obişnuieşte să se facă în expunerea germană; căci intelectuale sau senzitive nu sunt decât *cunoştinţele.* Ceea ce nu poate fi decât un *obiect* al unui mod sau altuia de intuiţie, al obiectelor deci, trebuie să fie numit (cu toată duritatea expresiei) inteligibil sau sensibil.

intuiţie posibilă în genere, ci că ea este singura *pentru noi;* dar nu am putut nici dovedi că mai este posibil un alt mod de intuiţie şi, deşi gândirea noastră poate face abstracţie de orice sensibilitate, rămâne totuşi problema de a şti dacă, în acest caz, gândirea nu este o simpla formă a unui concept şi dacă, după această separaţie, mai rămâne undeva un obiect.

Obiectul la care eu raportez fenomenul în genere este obiectul transcendental, adică ideea cu totul indeterminată despre ceva în genf re. Acest obiect nu poate fi numit *noumen,* căci eu nu cunosc despre el ceea ce este în sine, şi nu am nici un concept despre ci decât numai pe ace' despre obiectul unei intuiţii sensibile în genere, care deci este identic pentru toate fenomenele. Eu nu-1 pot gândi cu ajutorul nici uf categorii, căci acestea nu sunt valabile decât despre

intuiţia empi[n]

meri) şi în acest sens este 'ua*' când e gândit în sine, numai ca
(c) D.. *-ufi* adică ca dat numai intelectului şi deloc simţurilor. Se pune
111 • ° trebarea dacă în afară de acea folosire empirică a intelectului
c -n reprezentarea newtoniană a lumii) mai e posibilă una
' endentală, care să se raporteze Ia noumen ca Ia un obiect, întrebare
li care noi am răspuns negativ.

Când spunem deci că simţurile ne reprezintă lucrurile *aşa cum apar,* ■ r intelectul *aşa cum sunt,* expresia din urmă trebuie luată nu în sens transcendental, ci numai în sens empiric, anume cum trebuie eorezentate ca obiecte ale experienţei în înlănţuirea universală a fenomenelor şi nu după ceea ce pot fi ele independent de relaţia cu experienţa posibilă şi prin urmare cu simţurile în genere, deci ca obiecte ale intelectului pur. Căci aceasta ne va rămâne totdeauna necunoscută, ba chiar ne rămâne necunoscută, dacă o astfel de cunoştinţă transcendentală (extraordinară) e posibilă vreodată, cel puţin ca o cunoştinţă care să fie supusă categoriilor noastre obişnuite. Numai *unindu-se, intelectul şi sensibilitatea* pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem intuiţii fără concepte sau concepte fără intuiţii, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat.

Dacă, după toate aceste lămuriri, cineva mai ezită să renunţe la folosirea pur transcendentală a categoriilor, să încerce a se servi de ele într-o afirmaţie sintetică oarecare. Căci o afirmaţie analitică nu duce

---

pentru a o aduce sub un concept despre obiectul în genere. O folosire pură a categoriei este fără îndoială posibilă, adică fără contradicţie, dar nu are nici o valabilitate obiectivă, fiindcă nu se raportează la nici o intuiţie, care ar urma să primească astfel unitatea obiectului; căci ca egoria este doar o simplă funcţie a gândirii, prin care nu-mi este dat 1C1 Un orJiect,prin care este gândit numai ceea ce poate fi dat în intuiţie.

intelectul mai departe, şi fiindcă intelectul nu este ocupat decât cu ce e gândit deja în concept, el lasă nehotărâtă chestiunea de a şti dac" acest concept în sine se raportează la obiecte sau dacă semnifică nutna' unitatea gândirii în genere (care face cu totul abstracţie de modul cum un obiect poate fi dat); lui îi este suficient să ştie ceea ce se află $î_n$ conceptul lui, îi este indiferent să ştie la ce se poate raporta conceptul însuşi. Să încerce deci cu vreun principiu sintetic şi pretins transcendental, ca de exemplu: tot ce este există ca substanţă sau ca o determinare inerentă a substanţei; sau: orice contingent există ca efect al unui alt lucru, anume al cauzei lui etc. întreb: de unde are să ia el aceste judecăţi sintetice, deoarece conceptele trebuie să fie valabile nu prin raportare la o experienţă posibilă, ci pentru lucruri în sine *(noumene)!* Unde e aici cel de-al treilea termen, pe care-1 reclamă totdeauna o judecată sintetică, pentru a lega împreună, în acelaşi concept, lucruri care nu au nici o înrudire logică (analitică)? El nu va dovedi nicicând judecata lui, ba chiar mai mult, nici nu va putea justifica măcar posibilitatea unei astfel de afirmaţii pure, fără a recurge la folosirea empirică a intelectului şi astfel fără a renunţa cu totul la judecata pură şi independentă de simţuri. Astfel, conceptul de obiecte pure, numai inteligibile, este cu totul vid de toate principiile aplicării lor, fiindcă nu se poate imagina cum pot fi date aceste obiecte, şi ideea problematică, care le lasă totuşi un loc deschis, nu serveşte decât ca un spaţiu vid pentru a limita principiile empirice, fără totuşi a conţine în sine sau a indica vreun alt obiect al cunoaşterii în afara sferei acestora din urmă.

Apendice

DESPRE AMFIBOLIA CONCEPTELOR REFLECŢIEI CARE REZULTĂ DIN CONFUNDAREA FOLOSIRII EMPIRICE A ^ INTELECTULUI CU FOLOSIREA LUI TRANSCENDENTALA

Reflecţia (reflectio) nu are a face cu obiectele însele, pentru dobândi direct din ele concepte, ci este starea simţirii în care noi n pregătim mai întâi pentru a descoperi condiţiile subiective în [c'] ţărilor putem ajunge la concepte. Ea este conştiinţa raportului reprezen date cu diferitele noastre izvoare

de cunoaştere, conştiinţă prin '

numai, poate fi determinată relaţia dintre ele. Prima întrebare, care se nterior oricărui studiu al reprezentărilor noastre, este aceasta: cărei P îtăti de cunoaştere îi aparţin toate reprezentările noastre? Sunt ele te sau comparate de intelect sau de simţuri? Multe judecăţi sunt , jse din obişnuinţă sau sunt legate prin înclinare; dar, fiindcă nu le ceda nici o reflecţie sau cel puţin nu le urmează pentru a le critica, ele nt considerate ca judecăţi care-şi au originea în intelect. Nu toate 'udecătile au nevoie de o *examinare,* adică de o atenţie îndreptată spre principiile adevărului; căci, dacă sunt nemijlocit certe, de exemplu, între două puncte nu poate fi decât o linie dreaptă, nu se mai poate indica un criteriu mai imediat al adevărului decât acela pe care îl exprimă ele însele. Dar toate judecăţile, ba chiar toate comparaţiile au nevoie de o *reflecţie,* adică de a distinge facultatea de cunoaştere căreia îi aparţin conceptele date. Numesc *reflecţie transcendentală* acţiunea prin care ţin împreună comparaţia reprezentărilor în genere cu facultatea de cunoaştere,în care ea are loc şi prin care disting dacă ele sunt comparate între ele ca aparţinând intelectului pur sau intuiţiei sensibile. Iar raportul în care conceptele pot fi legate între ele într-o stare de simţire sunt acelea de *identitate* şi de *diversitate,* de *concordanţă* şi de *discordanţă,* de *intern* şi de *extern,* în sfârşit, de *determinabil* şi de *determinare* (materie şi formă). Determinarea exactă a acestui raport se bazează pe problema de a şti în ce facultate de cunoaştere se leagă ele *subiectiv* între ele, dacă se leagă în sensibilitate sau în intelect. Căci deosebirea dintre aceste facultăţi determină o mare diferenţă în modul cum trebuie să gândim conceptele.

Astfel, pentru a enunţa judecăţi obiective, comparăm conceptele cu Pnvire la i d e n t i t a t e (a mai multor reprezentări sub un singur concept) în scopul de a *{ace judecăţi universale,* sau la d i v e r s i t a t e a acestor reprezentări pentru producerea de *judecăţi particulare,* la

n c o r d a n ţ ă , din care pot rezulta judecăţi *afirmative,* şi la

c o r d a n ţ ă, din care pot rezulta judecăţi *negative* etc. Din această ar trebui, pare-se, să numim conceptele amintite concepte de Paraţie *(conceptus comparationis).* Dar cum, când nu e vorba de dac. °§lcă, ci de conţinutul conceptelor, adică de problema de a şti disc ,CrUr însele sunt identice sau diverse, concordante sau noast "antC 6tC'' lucrurile Pot avea un dublu raport cu facultatea cunoaştere, anume cu sensibilitatea si cu intelectul, iar

modul *cum* trebuie să se lege între ele depinde de locul *în care* el$_e$ leagă, atunci numai reflecţia transcendentală, adică raportul repre7e ţărilor date în unul sau celălalt mod de cunoaştere, va putea determin raportul dintre ele; şi problema de a şti dacă lucrurile sunt identice sa diverse, concordante sau discordante etc, nu va putea fi decisă imediat din conceptele însele cu ajutorul unei simple comparaţii *(comparatio)* ci în primul rând prin distingerea modului de cunoaştere căruia îi aparţin-' cu ajutorul unei reflecţii transcendentale *(reflectio)* s-ar putea deci, fgj-g îndoială, spune că *reflecţia logicăeste o* simplă comparaţie, căci în ea se face total abstracţie de facultatea de cunoaştere căreia-i aparţin reprezentările date, şi ele trebuie considerate deci ca omogene în ce priveşte sediul lor în simţire; dar *reflecţia transcendentală* (care se raportează la obiectele însele) conţine principiul posibilităţii comparaţiei obiective a reprezentărilor între ele şi este deci foarte diferită de cea din urmă, fiindcă facultatea de cunoaştere căreia ele îi aparţin nu este aceeaşi. Această reflecţie transcendentală e o datorie de care nimeni nu se poate dispensa, dacă vrea să judece *apriori ceva* despre lucruri. Ne vom ocupa acum de ea şi vom scoate de aici ea nu puţină lumină pentru determinarea funcţiei proprii a intelectului.

1. *fdentitatc şi diversitate.* Când un obiect ni se prezintă de mai multe ori, dar de fiecare dată cu aceleaşi determinări interne *(qualitaset quantitas),* el este, dacă e considerat ca obiect al intelectului pur, totdeauna acelaşi şi nu mai multe, ci numai *un* lucru *(numerica identitas);* dar dacă este fenomen, atunci nu e deloc vorba de comparaţia conceptelor, ci oricât de identic ar putea să fie totul sub acest raport, totuşi diversitatea locurilor pe care le ocupă fenomenul în acelaşi timp este un principiu suficient al *diversităţiţi numerice* a obiectului (simţurilor) însuşi. Astfel, la două picături de apă se poate face total abstracţie de orice diversitate interna (a calităţii şi cantităţii) şi este suficient ca ele să fie intuite în diverse locuri în acelaşi timp pentru a le considera numeric diferite. L e i b n i z lua fenomenele drept lucruri în sine, prin urmare drept *intelligibilia,* adică drept obiecte ale intelectului pur (deşi. din cauza caracterului confuz al reprezentărilor lor, el le-a dat numele de fenomene), şi principiul său, al indiscernabilelor *(principium identităţi indisccrnibilium),* nu putea fi contestat; dar fiindcă ele sunt *obiecte* ai sensibilităţii şi fiindcă intelectul, cu privire la ele, nu are folosire p^{ur} •

• na empirică, pluralitatea şi diversitatea numerică sunt date Ci nU atiul însuşi, ca condiţie a fenomenelor externe. Căci o parte a dC"'a ' jesi total asemănătoare şi egală cu alta, este totuşi în afara ei şi S ^al ' rin aceasta ea este o parte distinctă de cea dintâi, cărei se adaugă t0C constitui un spaţiu mai mare; şi acest lucru trebuie să fie valabil tot ce este în acelaşi timp în diferitele locuri ale spaţiului, oricât fi de asemănător şi de egal.

2 *Concordanţă şi discordanţă.* Când realitatea nu este reprezentată , -t ^g intelectul pur *(realitas noumenon),* atunci între realităţi nu se oate gândi nici o discordanţă, adică un astfel de raport încât, dacă sunt unite într-un acelaşi subiect, ele îşi anulează reciproc consecinţele şi 2_3=0. Dimpotrivă,realul în fenomen *(realitasphaenomenon)*poate fi desigur în opoziţie cu el însuşi şi, dacă mai mulţi reali sunt reuniţi în acelaşi subiect, unul poate anihila, total sau în parte, *efectul altuia;* cum e cazul cu două forţe motrice acţionând pe aceeaşi linie dreaptă, întrucât atrag şi împing un punct în direcţie opusă sau şi cu o plăcere care contrabalansează durerea.

3. *Internul şi externul.* într-un obiect al intelectului pur nu este intern decât ceea ce nu are nici o relaţie de existenţă cu ceva diferit de el. Dimpotrivă, determinările interne ale unei *substantiaphaenomenon* în spaţiu nu sunt decât raporturi, şi substanţa însăşi nu este decât un ansamblu de pure relaţii. Nu cunoaştem substanţa în spaţiu decât prin forţele care acţionează în el, fie pentru a atrage alte forţe, fie pentru a le împiedica să pătrundă în el (repulsie şi impenetrabilitate); nu cunoaştem alte proprietăţi care să constituie conceptul de substanţă care apare în spaţiu şi pe care o numim materie. Ca obiect al intelectului pur, orice substanţă trebuie să aibă, dimpotrivă, determinări interne şi forţe care se raportează la realitatea internă. Dar ce accidente interne pot eu concepe, a nu pe acelea pe care mi le oferă simţul meu intern, adică ceea ce in ea însăşi o *gândire* sau este analog cu aceasta. De aceea, n i z făcea din toate substanţele, fiindcă el şi le reprezenta ca s na ' S1 chiar din elementele materiei, după ce le retrăsese prin sim otce P°ate semnifica relaţie externă, prin urmare şi *compositia,* subiecte înzestrate cu facultăţi de reprezentare, cu un cuvânt: 110 nade.

■ *aterie şi formă.* Sunt două concepte care servesc de bază reflecţii, atât de inseparabil sunt legate cu orice folosire a

[f

intelectului. Primul semnifică determinabilul în genere, cel de-al d 1 determinarea lui (ambele în sens transcendental, pentru că se f abstracţie de orice diversitate a ceea ce e dat şi de modul cum determinat). Logicienii numeau pe vremuri materie generalul, iar forrrr diferenţa specifică. în orice judecată se poate numi materie looi -' (a judecăţii) conceptele date, iar formă a judecăţii raportul acesto concepte (cu ajutorul copulei). în orice existenţă, elementele ei constitutiv *(essentialia)* sunt materie, iar modul cum aceste elemente sunt legate într-un lucru este forma esenţială. Mai mult, cu privire la lucruri în genere, realitatea ilimitată era cea considerată ca materia oricărei posibilităţi, iar limitarea realităţii (negarea ei) ca acea formă prin care un lucru se distinge de altul după concepte transcendentale. Intelectul,în adevăr, cere mai întâi ca ceva să fie dat (cel puţin în concept), pentru a-1 putea determina într-un anumit mod. De aceea, în conceptul intelectului pur materia precede forma, şi L e i b n i z a admis din această cauză mai întâi lucruri (monade) şi apoi, în cadrul lor, o facultate de reprezentare a acestor lucruri, pentru a funda pe ea raportul lor extern şi comunitatea stărilor lor (anume ale reprezentărilor lor). Spaţiul şi timpul nu au fost deci posibile decât, primul, prin raportul substanţelor; cel din urmă,prin legătura determinărilor lor între ele, ca principii şi consecinţe. Aşa ar trebui să fie în realitate, dacă intelectul pur ar putea fi raportat nemijlocit la obiecte şi dacă spaţiul şi timpul ar fi determinări ale lucrurilor în sine. Dar dacă nu sunt decât intuiţii sensibile în care noi determinăm toate obiectele numai ca fenomene, atunci forma intuiţiei (ca o constituţie subiectivă a sensibilităţii) precede orice materie (senzaţiile),prin urmare spaţiul şi timpul preced toate fenomenele şi toate datele experienţei şi, mai mult, face această experienţă în primul rând posibilă. Filosoful intelectualist nu putea suporta ca forma să preceadă lucrurile însele şi sa determine posibilitatea lor; o observaţie cu totul justă, căci el admitea ca noi intuim lucrurile aşa cum sunt (deşi cu o reprezentare confuza). '->^ fiindcă intuiţia sensibilă este o condiţie subiectivă cu totul particular • care stă *a priori* la baza oricărei percepţii şi a cărei formă e origi[na]

lucruri^

forma singură este dată prin ea însăşi şi, departe ca materia (sau
însele care apar) să stea la bază (cum ar trebui să judecăm după simt concepte), posibilitatea ei presupune mai curând ca dată o i[nt] ■ formală (timp şi spaţiu).

N0TĂ LA AMFIBOLIA CONCEPTELOR REFLECŢIEI

S" mi se permită a numi *loc transcendental* locul pe care-1 atribuim
• oncept fie în sensibilitate, fie în intelectul pur. în acest fel, s-ar
U ' *topică transcendentală* determinarea acestui loc, care revine
ărui concept după diversitatea folosirii lui şi indicarea de a determina
a reguli tuturor conceptelor acest loc; ea ar fi o doctrină, care ne-ar
• temeinic de surprizele intelectului pur şi de iluzii născute din ele,
rin faptul că ar distinge totdeauna cărei facultăţi de cunoaştere aparţin
opriu-zis acesle concepte. Se poate numi un *loc logic* orice concept,
orice titlu în care intră mai multe cunoştinţe. Pe aceasta se întemeiază
topica logică a lui A r i s t o t e 1, de care se puteau servi retorii şi oratorii,
pentru a căuta, sub anumite titluri ale gândirii, ce convenea mai bine
materiei propuse şi a sofistica cu aparenţă de profunzime sau a trăncăni fără
sfârşit.

Topica transcendentală, dimpotrivă, nu conţine decât cele patru titluri precedente ale oricărei comparaţii şi oricărei distincţii, titluri care se disting de categorii prin faptul ca prin ele se reprezintă, în toată diversitatea ei, nu obiectul după ceea ce constituie conceptul lui (mărime, realitate), ci numai comparaţia reprezentărilor care precede conceptul obiectelor. Dar această comparaţie are mai întâi nevoie de reflecţie, adică de determinarea acelui loc căruia-i aparţin reprezentările lucrurilor care sunt comparate, pentru a se şti dacă intelectul pur le gândeşte sau sensibilitatea le dă în fenomen.

Conceptele pot fi comparate logic, fără a ne preocupa să ştim cui
aparţin obiectele lor, dacă aparţin intelectului ca noumene sau
nsibihtăţii ca fenomene. Dar dacă cu aceste concepte vrem să ajungem
a obiecte, e necesară mai întâi o reflecţie transcendentală, care să
etermine pentru care facultate de cunoaştere trebuie să fie ele obiecte,
Pentru intelectul pur sau pentru sensibilitate. Fără această reflecţie, mă
esc de aceste concepte foarte nesigur, şi astfel se nasc pretinse
pn s?ntetice, pe care raţiunea critică nu le poate recunoaşte si care
a ob' J Pe ∘ amfibolie transcendentală, adică pe o

confundare

«jiului intelectului pur cu
fenomenul.
de amf h^ "^ astfe'de toPi^i transcendentale şi, prin urmare, înşelat *si j* ° ^ ConcePtelor reflecţiei, celebrul L e i b n i z a construit un e *ectualist al lumii* sau, mai mult, a încercat să cunoască

constituţia internă a lucrurilor comparând toate obiectele ,lullia intelectul şi cu conceptele formale abstracte ale gândirii lui. Ţa^ , nostru al conceptelor reflecţiei ne oferă avantajul neaşteptat d evidenţia caracterul distinctiv al doctrinei Iui în toate elementele ei si " acelaşi timp, principiul conducător al acestui mod particular de gândir care nu se baza decât pe o neînţelegere. El compara toate lucrurile într ele numai cu ajutorul conceptelor şi nu găsea, cum e şi natural, alte diferenţe decât pe acelea prin care intelectul distinge unele de altele conceptele lui pure. El nu considera ca originare condiţiile intuiţiei sensibile, care îşi au în sine propriile lor diferenţe; căci sensibilitatea era pentru el numai un mod confuz de reprezentare şi nu un izvor particular al reprezentărilor; fenomen era pentru el reprezentarea *lucrului în sine* dar o reprezentare distinctă, din punctul de vedere al formei logice, de cunoaşterea prin intelect, deoarece acea reprezentare, prin lipsa ei obişnuită de analiză, introduce în conceptul lucrului un anumit amestec de reprezentări secundare, pe care intelectul ştie să-1 înlăture. într-un cuvânt, L e i b n i z *intelectualiza* fenomenele, aşa cum L o c k e *senzualizase* conceptele intelectului după un sistem de *noogonic* (dacă mi se îngăduie să mă servesc de aceste expresii), adică nu le prezentase decât ca concepte ale reflecţiei, empirice sau abstracte. în loc de a căuta în intelect şi sensibilitate două izvoare cu totul diferite ale reprezentărilor, dar care numai *unite* pot judeca obiectiv valabil despre lucruri, fiecare din aceşti doi mari oameni s-a menţinut numai la un izvor, care, după părerea lor, se raporta nemijlocit la lucruri în sine, pe când celălalt izvor nu făcea decât să încâlcească sau să ordoneze reprezentările celui dintâi.

L e i b n i z compara, prin urmare, între ele obiectele simţurilor, considerate ca lucruri în genere numai în intelect. *Mai întâi,* întrucât ele trebuie să fie judecate de intelect ca identice sau diferite. Fiindcă nu avea în faţa ochilor decât conceptele lor şi nu locul lor în intuiţie, singura in care obiectele pot fi date, şi fiindcă neglija cu totul locul transcendenta al acestor concepte (problema de a şti dacă obiectul trebuie soco printre fenomene sau printre lucruri în sine), el nu putea face altcev decât să extindă principiul său al indiscernabilelor, care e vaia numai pentru conceptele lucrurilor în genere, şi asupra obiecte simţurilor *(mundus phaenomenon)* şi să creadă că a extins as considerabil cunoaşterea naturii. Desigur, dacă cunosc după

mările ei interne o picătură de apă ca un lucru în sine. nu pot
t ca una din ele să fie diferită de alta, dacă întregul concept al uneia
a .■ cU acela al celeilalte. Dar dacă picătura este un fenomen în
■ ea îsi are locul nu numai în intelect (printre concepte), ci în
tia externă sensibilă (în spaţiu); şi cum locurile fizice sunt cu totul
-Tferente cu privire la determinările interne ale lucrurilor, un loc = *b*
te primi un lucru care e cu totul asemănător şi identic cu alt lucru
tuat în locul = *a,* tot aşa de bine ca şi când primul ar fi foarte diferit
' terior de cel de-al doilea. Diversitatea locurilor, fără alte condiţii, face
pluralitatea şi distincţia lucrurilor ca fenomene nu numai posibile, ci şi
necesare. Această lege aparentă nu este deci o lege a naturii. Ea nu este
dec?f o regulă analitică a comparaţiei lucrurilor prin simple concepte.

Al doilea, principiul că realităţile (ca simple afirmaţii) nu se contrazic niciodată logic unele pe altele este o judecată cu totul adevărată în ce priveşte raporturile conceptelor, dar nu înseamnă nimic nici cu privire la natură, nici cu privire la vreun lucru în sine (despre care nu avem nici un concept). Căci contradicţia reală are loc pretutindeni unde A – B = 0, adică unde o realitate este unită cu alta într-un acelaşi subiect şi unde efectul uneia suprimă efectul celeilalte, ceea ce vădesc continuu clar toate piedicile şi reacţiile din natură, care totuşi, fiindcă se bazează pe forţe, trebuie să fie numite *reali tates phaenomcna.* Mecanica generală poate chiar arăta într-o regulă *a priori* condiţia empirică a acestei contradicţii, ţinând seama de opoziţia direcţiilor – o condiţie despre care conceptul transcendental al realităţii nu ştie absolut nimic. Deşi dl von L e i b n i z n-a proclamat această judecată cu toată pompa unui Pnncipiu nou, el s-a servit totuşi de ea pentru noi afirmaţii, şi urmaşii săi -au introdus explicit în sistemul lor *leibnizran-wolffian.* După acest Pnncipiu, de exemplu, toate relele nu sunt decât consecinţe ale limitelor urilor, adică negaţii, fiindcă negaţiile sunt singurul lucru care azice realitatea (ceea ce este în adevăr astfel în simplul concept al a "' Ucru în genere, dar nu în lucrurile considerate ca fenomene). Tot ^ ■ iscipolii aceluiaşi filosof găsesc nu numai posibil, ci chiar natural opo UneaScă într" ° existenţă toată realitatea, fără a se teme de vreo (prin ' lm e^ nu cunosc altă opoziţie decât pe cea a contradicţiei cea a f COnceP tu' însuşi al unui lucru este suprimat), dar nu cunosc pe ani reciproce, care are loc când un principiu real suprimă

A efectul altuia, şi pentru care nu întâlnim decât în sensibilitate condYi de a ni-1 reprezenta.

Al treilea, monadologia leibniziană nu are alt principiu decât [v] acest filosof a reprezentat distincţia dintre intern şi extern numai în ran cu intelectul. Substanţele în genere trebuie să aibă *ceva interior* care ~ fie independent de toate raporturile externe, prin urmare şi d compoziţie. Simplul este deci fundamentul interiorului lucrurilor în sine Dar interiorul stării lor nu poate consta în loc, figură, contact sau mişcare (determinări care, toate, sunt raporturi externe) şi prin urmare noi nu putem atribui substanţelor o altă stare internă decât pe aceea prin care determinăm interiori însuşi simţul nostru, adică *starea reprezentărilor* Aşa au fost constituite monadele, care trebuie să formeze materia primă a întregului univers, a căror forţă activă nu constă decât în reprezentări, prin care ele propriu-zis nu sunt active decât în ele însele.

Dar tocmai de aceea şi principiul său, al *comuniunii posibile a substanţelorîniK* ele, trebuia să fie o *armonie prestabilită şi* nu putea fi o influenţă fizică. Fiindcă totul se petrece numai în interior, adică substanţa este ocupată cu reprezentările ei, starea reprezentărilor unei substanţe nu putea sta în absolut nici o legătură activă cu aceea a altei substanţe, ci trebuia o a treia cauză oarecare, care sa influenţeze asupra tuturor celorlalte, pentru a face ca stările lor să corespundă între ele, dar nu prin asistenţă ocazională şi acordată în fiecare caz în parte *(systema assistentiae),* ci prin unitatea ideii unei cauze valabile pentru toate cazurile, în care ele toate trebuie să-şi primească după legi naturale existenţa şi permanenţa, prin urmare şi corespondenţa lor mutuală.

Al patrulea, celebrul *sistem* al lui L e i b n i z despre *timp şi spaţiu,* în care el a intelectualizat aceste forme ale sensibilităţii, îşi are izvorul pur şi simplu în aceeaşi iluzie a reflecţiei transcendentale. Dacă vreau să-mi reprezint prin simplul intelect raporturi externe ale lucrurilor, aceasta nu poate avea Ioc decât cu ajutorul unui concept al acţiunii lor reciproce, şi dacă trebuie să unesc o stare a aceluiaşi lucru cu o altă staie. aceasta nu poate avea loc decât în ordinea principiilor şi a consecinţe'[0] • Astfel, L e i b n i z a gândit spaţiul ca o anumită ordine în comunita substanţelor şi timpul ca o serie dinamică a stărilor lor. Iar ceea ce p să aibă amândouă în ele propriu şi independent de lucruri, el îl atU"[1]

■ ' acestor concepte, care făcea ca ceea ce-i o simplă formă de
c on ■ dinamice sa fie considerat ca intuiţie proprie existând prin sine
il îl S ţ i l i t i l t fl f
rsătoare lucrurilor însele. Spaţiul şi timpul erau astfel forma ?1 *V bilă a legării lucrurilor în sine (a substanţelor şi stărilor lor). Dar m le erau substanţe inteligibile *(substantiae noumena).* Totuşi, el • " facă aceste concepte valabile pentru fenomene, fiindcă nu acorda bilităţii nici un mod propriu de intuiţie, ci căuta orice reprezentare biectelor, chiar pe cea empirică, în intelect şi nu lăsa simţurilor decât dspretuita funcţie de a confunda şi deforma reprezentările intelectului. Dar chiar dacă am putea spune sintetic ceva despre *lucruri în sine* nrin intelectul pur (ceea ce e totuşi imposibil), aceasta nu ar putea fi raportată totuşi nicidecum la fenomene, care nu reprezintă lucruri în sine. în acest din urmă caz, va trebui deci să compar, în reflecţia transcendentală, conceptele mele totdeauna numai sub condiţiile sensibilităţii, şi astfel spaţiul şi timpul nu vor fi determinări ale lucrurilor în sine, ci ale fenomenelor; ceea ce pot fi lucrurile în sine nu ştiu şi nici nu am nevoie să ştiu, fiindcă un lucru nu mi se poate prezenta niciodată altfel decât în fenomen.

La fel procedez şi cu celelalte concepte ale reflecţiei. Materia este *substantiaphaenomenon.* Ceea ce-i revine ei interior caut în toate părţile spaţiului pe care-1 ocupă şi în toate efectele pe care le produce şi care fără îndoială nu pot fi niciodată decât fenomene ale simţurilor externe. Eu nu am deci nimic care să fie absolut interior, ci numai ceva relativ interior şi care el însuşi se compune, la rândul lui, din raporturi externe. Dar ceea ce în materie ar fi absolut interior, după intelectul pur este de asemenea o simplă iluzie; căci materia nu e nicăieri un obiect pentru intelectul pur; obiectul transcendental însă, care poate fi fundamentul ui f^en^omen pe care-1 numim materie, este un simplu ceva pe care]ci nu l-am înţelege măcar ce este, chiar dacă cineva ni l-ar putea spune. nu putem înţelege decât ceea ce implică în intuiţie ceva corespunzător cuvintelor noastre. Dacă plângerile: *Noi nu sesizăm deloc 'ucr unlor* vor să spună că nu concepem prin intelectul pur ce si ah n Sme *ucru"'e care ne apar, aceste plângeri sunt cu totul injuste

prin e> cacţiele vor ca să cunoaştem lucrurile fără ajutorul simţurilor,
total d'f C Sa 'C Putem mtlu' aşadar să avem o facultate de cunoaştere
a "e cea omenească nu numai în ce priveşte gradul, ci chiar

intuiţia şi natura, deci să fim nu oameni, ci fiinţe despre care noi W nu putem spune dacă sunt măcar posibile şi încă mai puţin cum s constituite. în interiorul naturii pătrund observaţia şi analiza fe menelor, şi nu se poate şti cât de departe se va ajunge aici cu vremea D acele probleme transcendentale care depăşesc natura nu le vom pute rezolva niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi dezvăluită, pentri că nu ne este dat să observăm propria noastră simţire cu altă intuiţie decât cu aceea a simţului nostru intern. Căci în această simţire se află secretul originii sensibilităţii noastre. Raportul acestei sensibilităţi cu un obiect si ceea ce este principiul transcendental al acestei unităţi sunt fără îndoială prea adânc ascunse, pentru ca noi, care chiar pe noi înşine nu ne cunoaştem decât prin simţul intern, prin urmare ca fenomen, să putem întrebuinţa un instrument de investigare atât de impropriu, spre a găsi altceva decât mereu numai fenomene, a căror cauză nonsensibilă am vrea mult s-o explorăm.

Ceea ce face extrem de utilă această critică a concluziilor scoase din simplele acte ale reflecţiei este ca demonstrează clar nulitatea tuturor concluziilor făcute asupra unor obiecte pe care le comparăm între ele numai în intelect şi că totodată confirmă ceea ce noi am accentuat îndeosebi: ca deşi fenomenele nu sunt cuprinse ca lucruri în sine printre obiectele intelectului pur, ele sunt totuşi singurele lucruri prin care cunoştinţa noastră poate avea realitate obiectivă, anume acolo unde conceptelor le corespunde o intuiţie.

Dacă reflectăm numai logic, noi comparăm pur şi simplu conceptele noastre între ele în intelect, pentru a şti dacă două concepte au acelaşi conţinut, dacă se contrazic sau nu, daca ceva este intrinsec cuprins în concept sau i se adaugă; care din cele două este dat şi care nu are decât valoarea unui mod de a gândi conceptul dat. Dar dacă aplic aceste concepte la un obiect în genere (în sens transcendental), fără a-l determina mai îndeaproape, pentru a şti dacă este un obiect al intuiţiei sensibile sau al intuiţiei intelectuale, se manifestă îndată restricţii ("• < nu ieşi din acest concept) care interzic orice folosire empirică a l dovedesc tocmai prin aceasta ca reprezentarea unui obiect ca lucru ^ genere nu este numai *insuficientă,* dar că, fără determinarea ei sensiW ^ şi independent de condiţia empirică, ea este *contradictorie* în sine. ^ trebuie deci sau să se facă abstracţie de orice obiect (în logică), sau, *o*

■f un obiect, să-1 gândim sub condiţiile intuiţiei sensibile; că. prin SC a nteligibilul ar reclama o intuiţie cu totul particulară pe care noi UItn ' m şj că? în lipsa ei, inteligibil nu este nimic *pentru noi,* dar că nU. f nomenele nu pot fi obiecte în sine. Căci dacă gândesc numai 11 ' în oenere, diversitatea raporturilor externe nu poate constitui, ■ nr o diversitate a lucrurilor însele, ci mai curând o presupune; şi " conceptul unuia nu diferă deloc intrinsec de conceptul celuilalt, nu f altceva decât să pun unul şi acelaşi lucru în raporturi diverse. Apoi, in adăugarea unei simple afirmaţii (realitate) la alta, pozitivul este xtins si nimic nu-i este retras sau suprimat; prin urmare, realul în lucrurile în genere nu poate fi contradictoriu etc.

* *
*

După cum am arătat, conceptele reflecţiei au, din cauza unei anumite interpretări greşite, o atât de mare influenţă asupra folosirii intelectului, încât ele au putut să seducă pe unul din cei mai perspicace dintre toţi filosofii, făcându-1 să construiască un pretins sistem de cunoaştere intelectuală, care caută să determine obiectele lui fără intervenţia simţurilor. Tocmai de aceea, dezvăluirea cauzei înşelătoare a amfiboliei acestor concepte în provocarea de false principii este de mare utilitate pentru a determina sigur şi a asigura limitele intelectului.

Trebuie în adevăr să spunem că ceea ce convine în general unui concept sau îl contrazice convine sau contrazice şi tot particularul care este cuprins sub acel concept *(dictuw de omni et nullo);* dar ar fi absurd să modificăm acest principiu logic, făcându-1 să semnifice; ceea ce nu este cuprins într-un concept general, nu e cuprins nici în cele particulare care stau sub el: căci acestea sunt concepte particulare tocmai fiindcă conţin în ele mai mult decât e gândit în conceptul general. întregul sistem

ectual al Iui L e i b n i z este construit în realitate pe acest principiu

rnia; el cade deci o dată cu acest principiu şi, împreună cu el, tot ec lvocul care rezultă din el în folosirea intelectului, ţj - nncipiul indiscernabilelor se întemeia propriu-zis pe supoziţia că. d' t- conceptul despre un lucru în genere nu se întâlneşte o anumită Iu -'le'Ca nu se 'nt;âlneşte nici în lucrurile însele; prin urmare, ca toate e care nu se disting unele de altele în conceptul lor (în ceea ce

priveşte calitatea şi cantitatea) sunt perfect identice *(numero eadem)* D fiindcă în simplul concept despre un lucru oarecare s-a făcut abstracţie d multe condiţii necesare intuiţiei lui, se întâmplă ca, printr-o arah[v] ciudată, să se considere că elementele de care se face abstracţie nu s întâlnesc nicăieri şi să nu se acorde lucrului decât ceea ce e cuprins î conceptul lui.

Conceptul de un picior la puterea a treia de spaţiu este în sine total identic, oriunde şi ori de câte ori l-aş gândi. Dar două picioare la puterea a treia nu sunt totuşi diferite în spaţiu decât prin locurile lor *(numere* diversa);* aceste locuri sunt condiţiile intuiţiei în care e dat obiectul acestui concept, şi aceste condiţii nu aparţin conceptului, ci întregii sensibilităţi. De asemenea, în conceptul unui lucru nu este nici o contradicţie, daca nimic negativ nu a fost unit cu ceva afirmativ, si concepte numai afirmative, unindu-se, nu pot produce nici o negaţie. Dar, în intuiţia sensibilă, în care este dată realitatea (de exemplu, mişcarea), se găsesc condiţii (direcţii opuse) de care în conceptul mişcării în genere se făcuse abstracţie şi care fac posibilă o contradicţie care, fără îndoială, nu e logică, pentru că din ceva pur pozitiv fac un zero = 0; şi nu s-ar putea spune că toate realităţile se acordă între ele, din cauză că între conceptele lor nu se întâlneşte nici o contradicţie*. Din punctul de vedere al simplelor concepte, interiorul este substratul tuturor raporturilor sau determinărilor externe. Dacă deci fac abstracţie de toate condiţiile intuiţiei şi mă ţin numai de conceptul unui lucru în genere, atunci pot face abstracţie de orice raport extern, şi totuşi trebuie să rămână un concept despre ceea ce nu semnifică nici un raport, ci numai determinări interne. De aici pare să rezulte că în orice lucru (substanţă) este ceva care e absolut intern şi care precede toate determinările externe, pentru că le face în primul rând posibile; că, prin urmare, acest substrat

* Dacă am vrea să ne servim aici de obişnuitul subterfugiu că cel puţin *realitatea noumena* nu pot acţiona unele împotriva altora, ar trebui totuşi să citäm un exemplu de astfel de realităţi pure şi independente de simţuri, pentru ca să se înţeleagă daca e e reprezintă în genere ceva sau absolut nimic. Dar nici un exemplu nu poate ti luat altundeva decât din experienţă, care nu oferă niciodată mai mult decât *phaenomena, -,* astfel această judecată nu înseamnă nimic mai mult decât ca conceptul, care conţi" exclusiv afirmaţii, să nu conţină nimic negativ; o judecată de care nu ne-am mo° niciodată.

este va care nu mai conţine în sine raporturi externe, că o
. iucrurile corporale nu sunt totdeauna decât ale
raporturi, cel puţin a
- 'lor lor între ele); şi fiindcă nu cunoaştem determinări absolut interne
'*t oe acelea ale simţului nostru intern, acest substrat este nu numai
Iu ci şi determinat (după analogia cu simţul nostru intern) prin
ezentări, că deci toate lucrurile ar fi propriu-zis *monade* sau fiinţe
• n]e înzestrate cu reprezentări. Toate acestea ar fi şi juste, dacă ceva
ai mult decât conceptul unui lucru în genere nu ar aparţine numai
condiţiilor sub care ne pot fi date obiecte ale intuiţiei externe şi de care
face abstracţie conceptul pur. Căci se vădeşte atunci că un fenomen
permanent în spaţiu (întindere impenetrabilă) nu poate conţine decât
exclusiv raporturi şi absolut nimic intern şi totuşi să fie primul substrat
al oricărei percepţii externe. Cu ajutorul simplelor concepte eu nu pot
gândi în adevăr, fără ceva intern, nimic extern, tocmai fiindcă conceptele
de relaţie presupun lucruri absolut date şi nu sunt posibile fără acestea.
Dar, fiindcă în intuiţie este cuprins ceva care nu se găseşte deloc în
simplul concept despre un lucru în genere şi fiindcă acest ceva ne pune
la îndemână substratul care nu ar putea fi cunoscut prin simple concepte,
anume un spaţiu care, cu toate cele ce conţine, constă din raporturi pur
formale sau chiar reale, eu nu pot spune: fără ceva absolut intern, nici un
lucru nu poate fi reprezentat *prin simple concepte,* nu este nici în
lucrurile însele conţinute sub aceste concepte şi în *intuiţia lor* nimic
extern care să nu aibă ca fundament ceva absolut intern. Căci, dacă am
făcut abstracţie de toate condiţiile intuiţiei, nu ne rămâne în adevăr în
simplul concept decât interiorul în genere *(das Innere iiberhaupt)* şi
raportul părţilor lui între ele, numai prin care este posibil externul. Dar
această necesitate, care nu se întemeiază decât pe abstracţie, nu găseşte
oc în lucruri, întrucât sunt date în intuiţie cu astfel de determinări care
pnma simple raporturi, fără a avea ca fundament ceva

intern, tocmai
cauză că ele nu sunt lucruri în sine, ci sunt numai fenomene. Ceea ce
oaŞtem, de asemenea, în materie sunt exclusiv raporturi (ceea ce
mim determănările ei interne nu este decât comparativ intern); dar
ele sunt unele independente şi permanente, prin care ne este dat
a determinat. Dacă, făcând abstracţie de aceste raporturi, nu mai
f ° nimic de gândit, aceasta nu suprimă conceptul unui lucru ca n Şi nici conceptul unui obiect *in abstracta,* dar anulează orice

A

posibilitate a unui astfel de obiect determinabil concepte. prin simple
adică a unui noumen. E fără îndoială surprinzător să auzim că un lu_c trebuie să constea în întregime din raporturi, dar un astfel de lucru este decât simplu fenomen şi nu poate fi gândit cu ajutorul categoriile pure; el însuşi constă în simple raporturi a ceva în genere cu simţurile Tot astfel, dacă începem cu simple concepte, nu se pot gândi raporturile lucrurilor *in abstracto* altfel decât presupunând că unul este cauza unor determinări în celălalt; căci acesta este conceptul intelectului nostru despre raporturile însele. Dar, fiindcă facem abstracţie de orice intuiţie atunci dispare un întreg mod după care diversul poate determina reciproc locul elementelor lui, anume forma sensibilităţii (spaţiul) care precede totuşi orice cauzalitate empirică.

Dacă prin obiecte, care sunt numai inteligibile, înţelegem acele lucruri care sunt gândite prin categorii pure fără nici o schemă a sensibilităţii, atunci astfel de obiecte sunt imposibile. Căci condiţia folosirii obiective a tuturor conceptelor intelectului nostru este numai modul intuiţiei noastre sensibile, prin care ne sunt date obiecte; şi dacă facem abstracţie de acest mod, aceste concepte nu au nici un raport cu vreun obiect. Chiar dacă am admite un alt mod de intuire decât intuiţia noastră sensibilă, totuşi funcţiile noastre de a gândi nu ar avea nici o semnificaţie cu privire la această intuire. Daca nu înţelegem prin ele decât obiecte ale unei intuiţii nonsensibile, faţa de care categoriile noastre nu sunt, fără îndoială, valabile şi despre care deci nu putem avea niciodată vreo cunoaştere (nici intuiţie, nici concept), trebuie sa admitem noumena în acest sens numai negativ; căci atunci ele nu spun altceva decât că modul nostru de intuire nu se referă la toate lucrurile, ci numai la obiectele simţurilor noastre, prin urmare ca valabilitatea lui obiectivă este limitată şi că rămâne loc pentru un alt mod oarecare de intuire şi deci şi jitiile pentru lucruri, ca obiecte ale lui. Dar atunci conceptul unui noumen este problematic, adică este reprezentarea unui lucru despre care noi nu putem spune nici că e posibil, nici că e imposibil, fiindcă nu cunoaştem nici un alt mod de intuire decât pe cel al intuiţiei noastre sensibile şi m^{CI} un alt mod de concepte decât categoriile, nici unul din aceste moduri nefiind însă adecvat unui obiect extrasensibil. Nu putem d
extinde pozitiv câmpul obiectelor gândirii noastre ■biecte
. o
dincolo de conc
sensibilităţii noastre şi nu putem admite, în afară de

* dirii pure, adică noumena, fiindcă aceste obiecte nu au nici un ozitiv care să poată fi indicat. Căci despre categorii trebuie să [S] - risirn că ele singure nu sunt suficiente pentru cunoaşterea lucrurilor si că fără datele sensibilităţii, ele ar fi numai forme subiective ale ■f-'t'i intelectului, dar fără obiect. Gândirea, în adevăr, nu este în sine odus al simţurilor şi, ca atare, nu este nici limitată de ele, dar aceasta 'riseamnă că are o aplicare proprie şi pură, fără ajutorul sensibilităţii, "ci atunci ea ar fi fără obiect. Nici noumen nu poate fi numit un astfel de *obiect;* căci noumen semnifică tocmai conceptul problematic despre un obiect pentru o cu totul altă intuiţie şi un cu totul alt intelect decât este al nostru, prin urmare este el însuşi o problemă. Conceptul de noumen nu este deci conceptul unui obiect, ci o problemă legată inevitabil de limitarea sensibilităţii noastre, anume de a şti dacă nu pot exista obiecte total independente de intuiţia sensibilităţii, problemă care nu poate fi rezolvată decât în mod indeterminat, anume: că, deoarece intuiţia sensibilă nu se referă la toate lucrurile fără deosebire, rămâne Ioc pentru multe alte obiecte; că, deci, aceste obiecte nu pot fi negate în mod absolut, dar că, în lipsa unui concept determinat (pentru că nici o categorie nu este aptă pentru aceasta), nu pot fi nici afirmate ca obiecte pentru intelectul nostru.

Intelectul limitează, prin urmare, sensibilitatea, fără a-şi extinde prin aceasta câmpul lui propriu şi avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucruri în sine, ci numai spre fenomene, el gândeşte un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental, care este cauza fenomenului (prin urmare el însuşi nu este fenomen), şi nu poate fi gândit nici ca o cantitate, nici ca realitate, nici ca substanţă etc. (fiindcă aceste fenomene reclamă totdeauna forme sensibile, în care determină un obiect); obiect [e]spre care, deci, nu ştim deloc dacă se găseşte în noi sau şi în afară de °i, dacă ar dispărea o dată cu sensibilitatea sau dacă, în caz că aceasta [1] [su]Pnmată, el ar mai [a] desemneze]lmitele subzista. Suntem liberi, dacă vrem, să numim obiect noumen, pentru că reprezentarea despre ci nu e sensibilă, iindcă nu-i putem aplica nici

un concept al intelectului nostru, - , [re]P[re]zentare
rămâne totuşi vidă pentru noi şi nu serveşte decât
liber cunoaşterii noastre sensibile şi să lase un spaţiu
rn [n] [Care nu]~' P[ll]tem umple nici cu ajutorul experienţei
posibile, nic
[CUa]J[u]torul[m]teleetului[P]ur.

Critica acestui intelect pur nu îngăduie deci să câmp ne creăm un nou de obiecte, în afară de acelea care i se pot prezenta ca fenomen să ne aventurăm în lumi inteligibile, nici măcar în conceptul lor Eroa care acţionează asupra lui în modul cel mai înşelător şi care poate fi f -îndoială, scuzată, deşi nu poate fi justificată, constă în faptul că folosire intelectului se face, împotriva menirii lui transcendentale, şi că obiectele adică intuiţiile posibile, trebuie să se orienteze după concepte, iar nu conceptele după intuiţiile posibile (ca după singurele condiţii pe care se întemeiază valabilitatea lor obiectivă). Iar cauza acestei erori este aceea că apercepţia şi, cu ea, gândirea preced orice ordine determinată posibilă a reprezentărilor. Noi gândim deci ceva în genere şi-1 determinăm în parte sensibil, dar distingem totuşi obiectul general şi reprezentat *in abstracta* de acest mod de a-1 intui; ne rămâne atunci un mod de a-1 determina numai prin gândire, un mod care nu este, în adevăr, decât o formă logică fără conţinut, dar pare totuşi să fie un mod cum obiectul există în sine *(noumenon),* independent de intuiţie, care e limitată la simţurile noastre.

* * *

înainte de a părăsi Analitica transcendentală, trebuie să mai adăugăm ceva care, deşi în sine de importanţă nu prea considerabilă, ar putea totuşi părea necesar perfectării sistemului. Conceptul suprem de la care se obişnuieşte să se înceapă o filosofie transcendentală este de obicei diviziunea în posibil şi imposibil. Dar fiindcă orice diviziune presupune un concept divizat, trebuie să fie dat un concept şi mai înalt, iar acesta este conceptul unui obiect în genere (luat în mod problematic şi lăsând nedecis dacă el este ceva sau nimic). Deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinra şi indicaţia categoriilor.

1. Conceptelor de tot, mulţi şi unu le este opus conceptul care suprimă totul, adică *nici un,* şi astfel obiectul unui concept căruia nu-^ corespunde nici o intuiţie indicabilă este = nimic, adică un concept rar obiect, cum sunt noumenele, care nu pot fi numărate printre posibili[ta1]' deşi nu trebuie să fie considerate din această cauză nici ca impo[slt)1]

tionis), sau cumva ca anumite noi forţe fundamentale, pe care le

A- e adevărat, fără contradicţie, dar şi fără exemplu din gândim,

entă si care deci nu trebuie numărate printre posibilităţi.

[6] *o* Realitatea este *ceva,* negarea nu este *nimic,* adică este un concept

re lipsa unui obiect ca umbra, frigul *(nihil privaţi vum).*

3 Simpla formă a intuiţiei, fără substanţă, nu este în sine un obiect, ■ numai condiţia lui formală (ca fenomen), ca spaţiul pur şi timpul pur, are sunt într-adevăr ceva ca forme de intuire, dar ele însele nu sunt obiecte, care să fie intuite *(ens imaginarium).*

4. Obiectul unui concept care se contrazice pe el însuşi nu este nimic, deoarece conceptul nimic este imposibilul, cam ca figura rectiliniară din două laturi *(nihil negativum).*

Tabelul acestei diviziuni a conceptului *nimic* (căci diviziunea paralelă a lui ceva urmează de la sine) ar trebui deci să fie întocmită astfel:

NIMIC

c
a

1
Concept vid fără obiect *ens ra tionis*

Obiect vid al unui concept *nihil privativum*	**3** Intuiţie vidă fără obiect *ens imaginarium*

Obiect vid fără
concept *nihil*
negativum

Vedem că existenţa gândită (nr. 1) se distinge de nonexistenţă
r- 4) prin faptul că cea dintâi nu e îngăduit să fie numărată printre
Posibilităţi, fiindcă nu este decât ficţiune (deşi noncontradictorie), în
P ce^cea de-a doua este opusă posibilităţii, deoarece conceptul se
ny, ma Pe e' însuşi. Dar amândouă sunt concepte vide. Dimpotrivă,
Co *Pnvativum* (nr. 2) şi *ens imaginarium* (nr. 3) sunt date vide pentru
re e' ac ă lumina n-ar fi fost dată simţurilor, nu ne-am putea
nu n n a n'C' 'ntuner icul, şi dacă existenţe întinse n-ar fi fost percepute,
intuit- am PUtCa re Prezenta spaţiul. Atât negarea cât şi simpla formă a
^ nu sunt, fără un real, obiecte.

LOGICA TRANSCENDENTALA

Diviziunea a doua

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

1. DESPRE APARENTA TRANSCENDENTALĂ

Am numit mai sus dialectică în genere *o logică a aparenţei.* Aceasta nu înseamnă că ea este o teorie *a probabilităţii;* căci probabilitatea este un adevăr, dar un adevăr cunoscut prin principii insuficiente, a cărui înţelegere este în adevăr deficientă, dar din această cauză nu este totuşi înşelătoare şi deci nu trebuie să fie separată de partea analitică a logicii. Mai puţin încă se cuvine să fie considerate ca identice *fenomenul* şi *aparenţa.* Căci adevărul sau aparenţa nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială că simţurile nu greşesc, dar nu din cauză că ele judecă totdeauna corect, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum şi eroarea, prin urmare şi aparenţa, ca inducere în eroare, nu se găsesc decât în judecata, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru. într-o cunoştinţa care se acordă în totul cu legile intelectului nu este eroare. Nu este eroare nici într-o reprezentare a simţurilor (fiindcă ea nu conţine nici o judecai a). Nici o forţă a naturii însă nu poate devia prin ea însăşi de la legile ei proprii. De aceea, nici intelectul numai prin el însuşi (fără influenţa unei alte cauze), nici simţurile prin ele însele n-ar greşi; intelectul nu ar greş[1] din cauză că, acţionând numai după legile lui, efectul (judecata) trebuie sa se acorde în mod necesar cu aceste legi. Iar în acordul cu legile intelectului constă formalul oricărui adevăr. în simţuri nu este nici o judecata, nici adevărată, nici falsă. Fiindcă în afara acestor două izvoare

nu mai avem altele, urmează că eroarea nu este produsă decât CUn° fluenta neobservată a sensibilităţii asupra intelectului, prin care se ^' T că principiile subiective ale judecăţii se întâlnesc cu principiile m a tve si le fac să devieze de la menirea lor*. Se întâmplă aici ca şi cu ° în mişcare: prin el însuşi el s-ar mişca totdeauna în linie dreaptă »Un easi direcţie, dar dacă asupra lui îşi exercită influenţa în acelaşi timp alta forţă într-o altă direcţie, el descrie o mişcare curbă. Pentru a distinge tul propriu al intelectului de forţa care intervine, va fi necesar să se onsidere judecata eronată ca diagonala dintre două forţe care determină judecata în două direcţii diferite, formând oarecum un unghi, şi să se descompună acest efect compus în două efecte simple, în cel al intelectului şi cel al sensibilităţii. E ceea ce trebuie să se facă în judecăţile pure a *priori* cu ajutorul reflecţiei transcendentale, prin care (cum a fost arătat deja) fiecărei reprezentări i se indică locul ei adecvat în facultatea de cunoaştere, prin urmare este distinsă şi influenţa sensibilităţii asupra intelectului.

Nu este treaba noastră aici să tratăm despre aparenţa empirică (de exemplu, despre iluziile optice) care se găseşte în folosirea empirică a unor reguli, altfel juste, ale intelectului şi prin care judecata este sedusă de influenţa imaginaţiei; avem a face numai cu *aparenţa transcendentală,* care exercită influenţe asupra principiilor, a căror folosire nu este aplicată niciodată la experienţă, căci în acest caz am avea cel puţin o piatră de încercare pentru a le verifica valoarea, care ne duce, împotriva oricăror avertizări ale criticii, cu totul dincolo de limitele folosirii empirice a categoriilor şi ne înşală cu iluzia unei lărgiri a *intelectului pur*.

om numi *imanente* principiile a căror aplicare se menţine cu totul în o arele experienţei posibile, iar *transcendente,* pe acelea care trec de aceste hotare. Dar prin ele nu înţeleg folosirea *transcendentală* sau categoriilor, care este o simplă eroare a facultăţii de judecare, nu cient ţinută în frâu de critică, şi care nu acordă destulă atenţie înt 1 r men^u'ui P^e care e îngăduit intelectului pur să se exercite, ci hota ?nnc*P" rea'e care ne îndeamnă să doborâm toţi acei stâlpi de ' -1 ^ogă un domeniu cu totul nou, care nu cunoaşte nicăieri nici

ia p«e ■ 'Itatea supusă intelectului şi considerată ca obiect la care acesta îşi aplică ;„...?rU „Cuno?t'n|e'orreale-Dar aceeaşi sensibilitate, întrucât exercită influenţe " lnsă?1 a intelectului şi îl determină

să judece, este fundamentul erorii.

o demarcaţie. *Transcendental* şi *transcendent* nu sunt prin uj-$_{m}$ termeni identici. Principiile intelectului pur, pe care le-am expus mai s nu trebuie să aibă decât o folosire empirică şi nu una transcendental"' care adică să depăşească limita experienţei. Dar un principiu ca înlătură aceste limite, ba chiar porunceşte să fie depăşite, se numest *transcendent.* Dacă critica noastră poate reuşi să descopere aparenta acestor pretinse principii, atunci acele principii ale folosirii numai empirice vor putea fi numite, în opoziţie cu cele din urmă, principii *imanente* ale intelectului pur.

Aparenţa logică, care constă în simpla imitaţie a formei raţionale (aparenţa paralogismelor), îşi are izvorul numai într-o lipsă de atenţie faţă de regula logică. De aceea, de îndată ce această regulă este aplicată la cazul prezent, aparenţa dispare cu totul. Aparenţa transcendentală, dimpotrivă, nu încetează totuşi, chiar după ce a fost descoperită, şi Critica transcendentală a arătat clar zădărnicia ei. (De exemplu, aparenţa din judecata: lumea trebuie să aibă un început în timp.) Cauza este că în raţiunea noastră (considerată subiectiv ca o facultate omenească de cunoaştere) se găsesc reguli fundamentale şi maxime ale folosirii ei, care au cu totul aspectul de principii obiective şi prin care se face că necesitatea subiectivă a unei anumite legături a conceptelor noastre, în favoarea intelectului, este considerată ca o necesitate obiectivă a determinării lucrurilor în sine. O *iluzie* care nu poate fi în nici un caz evitată, tot aşa cum nu putem evita ca marea să ni se pară în larg mai înaltă decât în apropiere de ţărm, deoarece vedem largul prin raze mai înalte decât ţărmul; sau şi mai mult: tot aşa cum nici astronomul nu poate împiedica Luna, atunci când răsare, să nu-i pară mai mare, deşi el nu se lasă înşelat de această aparenţă.

Dialectica transcendentală se va mulţumi deci să descopere aparenţa judecăţilor transcendente şi, în acelaşi timp, să împiedice ca ea să înşele; dar niciodată ea nu poate face ca această aparenţă să şi dispară (ca aparenţa logică) şi să înceteze a fi aparenţă. Căci avem a fa^e cu *iluzie naturală* şi inevitabilă, care se bazează ea însăşi pe princip subiective şi pe care le dă ca obiective, pe când dialectica logica-soluţionarea paralogismelor, nu are a face decât cu o eroare în apli^{car} principiilor sau cu o aparenţă artificială în imitarea lor. Există dec ^ dialectică naturală şi inevitabilă a raţiunii pure; nu e vorba de o diale^{c}

- se încurce vreun diletant din lipsă de cunoştinţe sau vreun pe care îi *r-* ta născocit-o ingenios pentru a zăpăci oameni cu mintea ^ i a r a b i l legată de raţiunea omeească şi inseparabil legată de raţiunea omenească şi °*h'* r după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuşi de a o C '• ' de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate.

II DESPRE RAŢIUNEA PURĂ CA SEDIU AL APARENŢEI TRANSCENDENTALE

A. DESPRE RAŢIUNE ÎN GENERE

Orice cunoaştere a noastră începe cu simţurile, înaintează de aici spre intelect şi sfârşeşte cu raţiunea, deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii. Fiindcă trebuie să dau acum o definiţie a acestei facultăţi supreme de cunoaştere, mă găsesc într-o anumită încurcătură. Ca şi intelectul, ea are o folosire numai formală, adică logică, fiindcă raţiunea face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei, dar are şi o folosire reală, fiindcă ea însăşi conţine originea anumitor concepte şi principii, pe care nu le împrumută nici de la simţuri, nici de la intelect. Prima dintre aceste facultăţi a fost fără îndoială definită de multă vreme de logicieni drept facultatea de a deduce mijlocit (spre eosebire de raţionamentele nemijlocite, *conscquenths immediatis);* dar oua, care creează ea însăşi concepte, nu e încă explicată prin aceasta. Um raţiunea se prezintă aici împărţită într-o facultate logică şi una cendentală, trebuie căutat un concept superior al acestui izvor de Cre> °are S^ cu Prm dă sub sine ambele concepte; totuşi, noi ne s„ Ş epta,în analogie cu conceptele intelectului, ca conceptul logic fu . 'ln ace laşi timp, cheia conceptului transcendental şi ca tabelul gene 1 concee ptelor logice să ne procure în acelaşi timp tabelul

[a] °gic al conceptelor raţiunii.

în partea întâi a logicii noastre transcendentale am definit intelect ca facultate a regulilor; aici distingem raţiunea de intelect, numind *facultate a principiilor.*

Termenul de principiu este echivoc şi de obicei nu înseamnă dec" O cunoştinţă care poate fi folosită ca principiu, deşi în el însuşi şi durr originea lui proprie nu este un principiu. Orice judecată universală fi ea scoasă chiar din experienţă (prin inducţie), poate servi ca premisă majoră într-un raţionament; dar, din cauza aceasta, ea nu este chiar un principiu. Axiomele matematice (de exemplu, că între două puncte nu poate fi decât o singură linie dreaptă) sunt chiar cunoştinţe universale a *priori* şi sunt deci numite cu drept cuvânt principii, în raport cu cazurile care le pot fi subsumate. Dar nu pot spune totuşi că eu cunosc în genere şi în sine, din principii, această proprietate a liniilor drepte; nu o cunosc decât în intuiţia pură.

Aş numi deci cunoaştere din principii acea cunoaştere în care cunosc prin concepte particularul în general. Astfel, orice raţionament este o formă a derivaţiei unei cunoaşteri dintr-un principiu. Căci premisa majoră dă totdeauna un concept care face ca tot ce este subsumat sub condiţia acestui concept să fie cunoscut din el după un principiu. Cum fiecare cunoaştere universală poate servi ca premisă majoră într-un raţionament şi intelectul oferă *a priori* astfel de judecăţi universale, aceste judecăţi pot fi numite şi principii cu privire la folosirea lor posibilă.

Dar dacă considerăm aceste principii ale intelectului pur în sine, după originea lor, ele nu sunt nimic mai puţin decât cunoştinţe din concepte. Căci ele nici n-ar fi măcar posibile *a priori,* dacă nu am introduce intuiţia pură (ca în matematică) sau condiţii ale unei experienţe posibile în genere. Că orice se întâmplă are o cauză nu poate fi dedus din conceptul a ceea ce se întâmplă în genere; principiul arată mai curând cum se poate obţine, din ceea ce se întâmplă, un concept de experienţa determinat.

Intelectul nu poate deci procura cunoştinţe sintetice din concepi-[S1] aceste cunoaşteri sunt propriu-zis acelea pe care eu le numesc principi prin excelenţă, pe când toate judecăţile universale în genere pot ii numi prin comparaţie principii.

E o veche dorinţă care, cine ştie când?, se va împlini poate oda să se descopere o dată, în ivile. locul infinitei varietăţi a legilor ci

... j$_{or>\ c}$ăci numai în aceasta poate consta secretul de a incip ^ spune legislaţia Dar şi aici legile nu sunt decât princip ^^ ^ spune, legislaţia. Dar şi aici legile nu sunt decât ^{SimP} *t"* ale libertăţii noastre la condiţii care o fac să se acorde pe ^{reS} ' $_{u}$j $_{cu\ ea}$ însăşi; prin urmare, ele se raportează la ceva care este - * <nme propria noastră operă şi a cărei cauză putem fi noi înşine cu ^{111}*1* uf acelor concepte. Dar a cere ca obiectele în sine, natura lucrurilor, *i* ,■ $_{su}$puse principiilor şi să trebuiască a fi determinate după simple epte înseamnă a cere, dacă nu ceva imposibil, cel puţin ceva foarte bsurd Oricum ar sta însă lucrurile în această privinţă (căci asupra cestui punct cercetarea aşteaptă să fie făcută), rezultă cel puţin de aici]ar că cunoştinţa din principii (în sine) este cu totul altceva decât simpla cunoaştere a intelectului; aceasta din urmă poate în adevăr precede şi alte cunoştinţe în forma unui principiu, dar în sine (întrucât e sintetică) nu se întemeiază pe simpla gândire, nici nu conţine în sine ceva universal după concepte.

Dacă intelectul poate fi o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experienţă sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da *apriori,* prin concepte, cunoştinţelor lor variate o unitate, care poate fi numită unitate raţională şi care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect.

Acesta este conceptul general despre facultatea raţiunii, în măsura în care a putut fi făcut conceptibil în lipsa totală de exemple (care vor fi date abia în cele ce urmează).

B.DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A RAŢIUNII

i>e face o distincţie între ceea ce este cunoscut nemijlocit şi ceea ce ^{nu} este decât dedus. Că într-o figură limitată de trei linii drepte se află /'ghiuri^{este} cunoscut nemijlocit, dar că suma acestor unghiuri este u două unghiuri drepte e numai dedus. Fiindcă avem continuu $^{le\ sa\ ra}$tJonăm şi ne obişnuim în cele din urmă cu acest gen de ^{cu}noasterp *r-* ■ ' des '■ ^{SIarsir}n prin a nu mai remarca această distincţie şi luăm,

ri ' *CUm* e cazu' cu aşa-numitele iluzii ale simţurilor, ceva ca ^{Cl} P^{erce}P^{u}t, ceea ce totuşi nu e decât dedus. în orice raţionament ^{car}e serveşte ca principiu şi o alta, anume concluzia, care

e scoasă din cea dintâi, şi în sfârşit deducţia (consecinţa) după adevărul celei din urmă este legat indisolubil de adevărul celei d' ^ Dacă judecata dedusă este deja cuprinsă în prima, aşa încât ea poar dedusă din ea fără mijlocirea unei a treia reprezentări atu raţionamentul se numeşte nemijlocit *(consequentia immediata)-* eu prefera să-] numesc raţionament intelectual. Dar dacă, în afară d cunoştinţă, care serveşte de fundament, mai este necesară o altă judecat" pentru a efectua concluzia, raţionamentul se numeşte raţionament deductiv. In judecata: *toţi oamenii sunt muritori* sunt cuprinse deja judecăţile: unii oameni sunt muritori, unii muritori sunt oameni, nimic din ce e nemuritor nu e om, şi aceste judecăţi sunt deci consecinţe imediate ale primei. Dimpotrivă, judecata: toţi savanţii sunt muritori nu este cuprinsă în judecata pusă la bază (căci conceptul de savant nu se găseşte în ea), şi ea nu poate fi dedusă din aceasta decât cu ajutorul unei judecăţi intermediare.

In orice raţionament deductiv eu gândesc mai întâi o *regulă (major)* cu ajutorul *intelectului.* Apoi *subsumez* o cunoaştere sub condiţia regulii *(minor)* cu ajutorul *facultăţii de judecată.* în sfârşit, determin cunoaşterea mea prin predicatul regulii *(condusio),* prin urmare *a priori prin raţiune.* Deci raportul pe care-1 reprezintă premisa majoră, ca regulă, între cunoaştere şi condiţia ei constituie diversele specii de raţionamente deductive. Ele sunt deci exact trei, ca şi toate judecăţile în genere, întrucât se disting în modul cum exprimă raportul cunoaşterii în intelect, anume: raţionamente deductive *categorice, ipotetice şi disjunctive.*

Dacă, precum se întâmplă adeseori, concluzia e dată ca o judecată, pentru a se vedea dacă această judecată nu decurge din judecăţi deja date, prin care

este gândit un cu totul alt obiect, atunci caut în intelect aserţiunea acestei concluzii, pentru a vedea dacă ea nu se găseşte în el, sub anumite condiţii, după o regulă generală. Dacă descopăr o astfel ae condiţie şi dacă obiectul concluziei se lasă subsumat condiţiei date- atunci concluzia este dedusă din

regula *care e valabilă şi pentru al obiecte ale cunoaşterii.* Se vede de aici că raţiunea caută în raţionanie să reducă marea diversitate a cunoaşterii intelectului la cel mai m număr de principii (de condiţii generale) şi să efectueze astfel unita t lor cea mai înaltă.

C DESPRE FOLOSIREA PURĂ A RAŢIUNII

noate izola raţiunea şi mai este ea atunci un izvor propriu de te si judecăţi care nu provin decât din ea şi prin care ea se C° ' ză la obiecte? sau ea nu este decât o facultate subalternă, menită ^ ure unor cunoştinţe date o anumită formă care se numeşte logică S n care toate cunoştinţele intelectului sunt coordonate între ele, şi *a* Iile inferioare sunt subordonate altor reguli superioare (a căror ° litie cuprinde în sfera ei condiţia celor dintâi), în măsura în care oate fi realizată prin compararea lor? Aceasta este problema cu care ne vom ocupa acum numai în mod prealabil. în realitate, diversitatea regulilor şi unitatea principiilor sunt o exigenţă a raţiunii pentru a pune intelectul în perfect acord cu el însuşi, la fel cum intelectul aduce diversul intuiţiei sub concepte şi astfel efectuează legătura. Dar un astfel de principiu nu prescrie obiectelor nici o lege şi nu conţine fundamentul posibilităţii de a le cunoaşte şi a le determina ca atare în genere, ci nu este decât o lege subiectivă a gospodăririi bogăţiilor intelectului nostru, pentru a reduce, prin compararea conceptelor lui, folosirea lor generală la numărul lor cel mai mic posibil, fără a fi autorizaţi prin aceasta să cerem de la obiectele însele o astfel de unitate, care este favorabilă comodităţii şi extinderii intelectului nostru, şi totodată să dăm acelei maxime valabilitate obiectivă. Cu un cuvânt, problema este: dacă raţiunea în sine, adică raţiunea pură, conţine *a priori* principii şi reguli sintetice şi în ce pot consta aceste principii.

Procedeul formal şi logic al raţiunii în raţionamentele deductive ne oferă deja o indicaţie suficientă, pentru a găsi fundamentul pe care se va sprijini principiul transcendental al acestei facultăţi în cunoaşterea sintetică prin raţiunea pură.

Mai întâi, raţionamentul deductiv nu se referă la intuiţii, pentru a le supune regulilor (cum face intelectul cu categoriile lui), ci la concepte ■ J ecaţi. Dacă deci raţiunea pură se raportează şi la obiecte, totuşi ea ici un raport nemijlocit cu acestea şi cu intuiţia lor, ci numai cu int C U ^ Judecăţile lui, care se adresează în primul rând simţurilor şi est *d* W Pentru a le determina obiectul lor. Unitatea raţională nu acea - ' Umtatea une i experienţe posibile, ci se distinge esenţial de unitate intelectuală. Principiul că tot ce se întâmplă are o cauză,

nu este nicidecum cunoscut şi prescris de raţiune. El face unitatea experienţei şi nu împrumută nimic de la raţiune, care r -această raportare la experienţa posibilă, nu ar fi putut impune din sim i concepte o astfel de unitate sintetică.

în al doilea rând, raţiunea caută, în folosirea ei logică, conditi generală a judecăţii ei (a concluziei) şi raţionamentul deductiv nu este el însuşi altceva decât o judecată pe care o formăm subordonând condiţia ei unei reguli generale (majora). Cum această regulă e expusă, la rândul ei, aceleiaşi tentative a raţiunii şi cum trebuie astfel căutată (cu ajutorul unui prosilogism) condiţia condiţiei, pe cât de departe posibil, e clar că principiul propriu al raţiunii în genere (în folosirea logică) este de a găsi pentru cunoştinţa condiţionată a intelectului necondiţionatul prin care se completează unitatea lui.

Dar această maximă logică nu poate deveni un principiu al *raţiunii pure* decât dacă se admite că, dacă condiţionatul este dat, este dată (adică e cuprinsă în obiect şi în legătura lui) şi întreaga serie de condiţii subordonate unele altora, serie care prin urmare este ea însăşi necondiţionată.

Un astfel de principiu al raţiunii pure este însă vădit *sintetic;* căci condiţionatul se raportă fără îndoială analitic la o condiţie oarecare, dar nu la necondiţionat. Din el trebuie să izvorască şi diferite judecăţi sintetice, despre care intelectul pur nu ştie nimic, fiindcă el nu are a face decât cu obiecte ale unei experienţe posibile, a căror cunoaştere şi sinteză este totdeauna condiţionată. Dar necondiţionatul, dacă are într-adevăr loc, poate fi examinat separat după toate determinările care îl disting de orice condiţionat, şi trebuie să dea astfel materia pentru multe judecaţi sintetice *apriori.*

Principiile fundamentale care provin din acest principiu suprem al raţiunii pure vor fi însă, faţă de toate fenomenele, *transcendente,* adică nu se va putea face niciodată de acest principiu o folosire empirică care sa-i fie adecvată. El se va distinge deci cu totul de toate principi"^ intelectului (a căror folosire este total *imanentă,* pentru că nu au altă tem[a] decât posibilitatea experienţei). Dacă acel principiu, care afirmă ca se ^ condiţiilor (în sinteza fenomenelor sau chiar şi a gândirii lucrurilor genere) se ridică până la necondiţionat, are sau nu valoare obiectiva, consecinţe decurg din aceasta pentru folosirea empirică a intelectu • sau, mai curând, dacă nu există nicăieri un astfel de principiu raţi°

v valabil, ci un precept numai logic de a ne apropia, în urcarea la
° ri't'i tot mai înalte, de totalitatea acestor condiţii şi de a pune astfel
° ' i înaltă unitate raţională posibilă pentru noi în cunoştinţa noastră;
" zic aceasta nevoie a raţiunii a fost considerată, dintr-o neînţele-
' ca un principiu transcendental al raţiunii pure, principiu care
rulează pripit o astfel de totalitate absolută de la seria condiţiilor în
biectele însele; şi, în acest caz, ce fel de interpretări greşite şi iluzii se
ot strecura în raţionamentele deductive a căror premisă majoră a fost
luată din raţiunea pură (şi care, poate, este mai mult *petitio* decât
postulat) şi care se urcă de la experienţă spre condiţiile ei: aceasta va fi
problema noastră în Dialectica transcendentală, pe care o vom dezvolta
acum pornind de la izvoarele ei, care sunt adânc ascunse în raţiunea
omenească. O vom împărţi în două capitole principale, dintre care *cel
dintâi va.* trata despre *conceptele transcendente* ale raţiunii pure, iar *a]
doilea,* despre *raţionamentele* ei transcendente şi *dialectice.*

DIALECTICA TRANSCENDENTALA

Cartea întâi DESPRE CONCEPTELE RAŢIUNII PURE

Oricum ar sta lucrurile cu posibilitatea conceptelor derivate din
raţiunea pură, aceste concepte nu sunt totuşi numai reflectate, ci deduse.
onceptele intelectului sunt şi gândite *apriori* anterior experienţei şi în
erea ei; dar ele nu conţin nimic mai mult decât unitatea reflecţiei
Pra fenomenelor, întrucât ele trebuie să aparţină necesar unei
■ "nţe empirice posibile. Numai prin ele este posibilă cunoaşterea şi
. rminarea unui obiect. Ele procură deci mai întâi materia pentru
din mentul deductiv şi nu le precedă concepte *a priori* despre obiecte.
înte rC -a poată fi deduse. Dimpotrivă, realitatea lor obiectivă se

°rică aZa nUmai pe faptul că, deoarece constituie forma intelectuală a
eXperi ' e^perienţe, aplicarea lor trebuie să poată fi arătată oricând în

Dar denumirea de concept raţional arată deocamdată că el nu v să se lase limitat în hotarele experienţei, fiindcă priveşte o cunoştinţă n" care orice cunoştinţă empirică nu este decât o parte (poate întreo experienţei posibile sau al sintezei ei empirice), cunoştinţă până la ca fără îndoială, nici o experienţă reală nu ajunge vreodată complet des' face totuşi totdeauna parte din ea. Conceptele raţionale servesc pentru *concepe,* aşa cum conceptele intelectuale servesc pentru a *înteleo* (percepţiile). Când conţin necondiţionatul, ele se raportează la ceva din care face parte orice experienţă, dar el însuşi nu este niciodată un obiect al experienţei, ceva spre care conduce raţiunea în concluziile ei pe care le scoate din experienţă şi după care ea evaluează şi măsoară gradul folosirii ei empirice, dar care nu constituie niciodată un element al sintezei empirice. Dacă astfel de concepte au, cu toate acestea, o valabilitate obiectivă, ele pot fi numite *conceptus ratiocinati* (concepte riguros deduse); dacă nu, ele sunt dobândite pe furiş şi ilicit cel puţin printr-o aparenţă de deducţie şi pot fi numite *conceptus ratiocinantes* (concepte sofistice). Dar fiindcă acest lucru nu poate fi explicat decât abia în capitolul despre raţionamentele dialectice ale raţiunii pure, nu-1 putem încă lua în considerare. Deocamdată, aşa cum am numit categorii conceptele pure ale intelectului, vom denumi conceptele raţiunii pure cu un nou nume şi le vom numi Idei transcendentale: vom explica şi justifica această denumire.

DIALECTICA TRANSCENDENTALA

Cartea întâi

ectiunea intai

DESPRE IDEI ÎN GENERE

în ciuda marii bogăţii a graiurilor noastre,
gânditorul se gaseş

redea

adeseori stingherit când e vorba să găsească o expresie care sa
exact conceptul lui şi în lipsa căreia el nu se poate face înţeles bine m altora, nici chiar lui însuşi. A făuri cuvinte noi e o pretenţie de a leg»[e] în materie de limbi vorbite, pretenţie care reuşeşte rareori, şi înainte

ja acest mijloc desperat este prudent să căutăm într-o limbă
a f t"si savantă, pentru a vedea dacă se găseşte în ea acest concept
™ g cu expresia Iui adecvată; şi chiar dacă vechea lui folosire ar fi
it incertă, din cauza neglijenţei autorilor ei, totuşi e mai bine să se
lideze sensul carc-i era propriu (chiar dacă ar rămâne dubios, dacă
.. joară i se dădea exact acelaşi sens) decât să se piardă totul numai
fiindcă ne facem ininteligibili.

De aceea, dacă pentru a exprima un anumit concept nu se găseşte decât un singur cuvânt care, în accepţia lui deja primită, să fie strict adecvat acestui concept, pe care este foarte important să-1 distingem de alte concepte analoage, este prudent să nu procedăm risipitor cu ci sau să-1 folosim sinonimic numai din dorinţa de variaţie, înlocuind unii termeni cu alţii, ci să-i păstrăm cu grijă semnificaţia particulară; fiindcă altfel se poate uşor întâmpla ca după ce expresia nu ocupă special atenţia, ci se pierde în mulţimea altora cu sens foarte diferit, să se piardă şi ideea pe care singură această expresie ar fi putut-o păstra.

P1 a t o n s-a servit de expresia *Idee,* astfel încât se vede bine că el a înţeles prin ea ceva care nu numai că nu este împrumutat niciodată de la simţuri, ci care depăşeşte mult chiar conceptele intelectului, cu care s-a ocupat Aristotel, fiindcă în experienţă nu se găseşte nicicând ceva care să-i corespundă. Ideile sunt, la el, arhetipuri ale lucrurilor însele şi nu numai chei pentru experienţe posibile, cum sunt categoriile. După părerea lui, ele derivau din raţiunea supremă, de unde au fost împărtăşite raţiunii omeneşti, care însă acum nu se mai găseşte în starea ei originară, ci trebuie să recheme cu trudă Ideile vechi, acum foarte întunecate, cu ajutorul reminiscenţei (care se numeşte filosofie). Nu vreau să intru aici intr-o expunere literară pentru a determina sensul pe care marele filosof dat expresiei lui. Remarc numai că nu e nimic extraordinar, atât în onyersaţia comună cât şi în cărţi, să înţelegi un autor chiar mai bine
cat s"a înţeles el pe sine însuşi, şi anume prin comparaţia ideilor pe
„are e exprimă asupra obiectului Iui, dat fiind că el nu determinase juns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea

Im
Potrivaproprii lui intenţii.

Sja (on a observat foarte bine că facultatea noastră de cunoaştere jn nevoie cu mult mai înaltă decât să silabisească numai fenomene si c"
ornutat;e

[cu] unitatea sintetică, pentru a Ic putea citi ca experienţă,
.mnea noastră se ridică în mod natural la cunoştinţe
care merg cu

"s",

mult mai departe decât poate să-i corespundă nu simt
cândva vreun obiect
-1 poate da experienţa, dar care totuşi îşi au realitatea lor si
nicidecum simple himere.

P 1 a t o n a găsit Ideile sale mai ales în tot ce e practic*, adică întemeiază pe libertate care, la rândul ei, este supusă cunoaşterilor car sunt un produs propriu al raţiunii. Cine ar vrea să scoată concepte] virtuţii din experienţă, cine ar vrea să dea (cum de fapt au făcut mulţi) ca model pentru izvorul de cunoaştere ceea ce poate servi cel mult ca exemplu pentru o explicaţie imperfectă, acela ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă după timp şi împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă. Dimpotrivă, oricine observă că dacă cineva îi este prezentat ca model al virtuţii, el are totdeauna adevăratul original numai în capul lui propriu, cu care compară acest pretins model şi-1 apreciază numai după el. Aceasta însă este Idcea de virtute cu privire la care toate obiectele posibile ale experienţei pot servi, ce-i drept, ca exemple (ca dovezi că ceea ce reclamă conceptul de raţiune e practicabil într-un anumit grad), dar nu ca arhetipuri. Faptul că niciodată un om nu va acţiona adecvat cu ceea ce conţine Ideea pura de virtute nu dovedeşte deloc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau nonvalorii morale nu este totuşi posibilă decât cu ajutorul acestei Idei; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecţiunea morală, oricât de departe ne-ar ţine de ea obstacolele aflate în natura omenească şi al căror grad nu poate fi determinat.

Republica lui P 1 a t o n a devenit proverbială, ca un exemplu pretins izbitor de perfecţiune imaginară care nu-şi poate avea sediul decât în creierul unui gânditor fără ocupaţie, ş i B r u c k c r găseşte ridicolă afirmaţia filosofului că un principe n-ar guverna niciodată bine dacă nu ar participa la Idei. Dar am face mai bine să urmărim această idee mai îndeaproape şi (acolo unde eminentul bărbat ne lasă fără ajutor) s-o punem în lumină prin noi străduinţe decât s-o respingem ca inutila sub pretextul mizerabil şi dăunător că este impracticabilă. O constituţie

.conceptul lui şi asupra cunoştinţelor
speculative, cu conul.' a *priori,* ba chiar asupra
matematicii, deşi aceasta nu-M <
■r^t Tn AvnAripntn *nncihiiu* în *'\i''f*^1-X* n r i i ' i n t ă Pil li POl Ui

scop *cea mai mare libertate omenească* întemeiată pe legi ca aVa 7 *bertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora* (nuc vorba de ■ mare fericire, căci aceasta va urma de la sine) este totuşi cel puţin *cea* mai w" u ' . . , ' . necesară, care trebuie sa servească de baza nu numai primului ° ■ ct al unei constituţii, ci şi tuturor legilor, şi în care trebuie de la f t sg se facă abstracţie de obstacolele prezente, care poate nu ltă inevitabil atât din natura omenească cât mai curând din neglijarea ievăratelor Idei în materie de legislaţie. Căci nimic nu poate fi mai dăunător şi mai nedemn de un filosof decât apelul vulgar la o experienţă retinsă contrară, care totuşi nu ar fi existat dacă acele instituţii ar fi fost întemeiate la timpul oportun pe Idei şi dacă, în locul lor, concepte grosolane, tocmai fiindcă fuseseră scoase din experienţă, nu ar fi zădărnicit orice intenţie bună. Cu cât legislaţia şi guvernul ar fi întocmite mai în conformitate cu această Idee, cu atât mai rare, fără îndoială, ar deveni pedepsele; şi atunci este cu totul raţional să se afirme (cum face P 1 a t o n) că într-o legislaţie care ar fi în perfect acord cu Ideile pedepsele nu ar fi necesare. Deşi acest lucru din urmă nu se poate produce niciodată, totuşi este cu totul justă Ideea care propune acest maximum ca arhetip, pentru ca, orientându-se după el, să apropie tot mai mult constituţia legală a oamenilor de cea mai mare perfecţiune posibilă. Căci, oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea şi deci oricât de mare ar fi distanţa care rămâne în mod necesar între Idee şi realizarea ei, nimeni nu poate şi nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă e vorba de libertate, care poate depăşi orice limită stabilită.

Dar nu numai în lucrurile în care raţiunea omenească arată o adevărată cauzalitate şi în care Ideile devin cauze eficiente (ale acţiunilor Şi obiectelor lor), anume în domeniul moral, ci chiar cu privire la natura saşip] aton vede cu drept cuvânt dovezi clare ale originii ei din Idei. plantă, un animal, orânduirea regulată a lumii (probabil deci şi întreaga ea naturii) arată clar că nu sunt posibile decât după Idei; că în nici o făptură individuală, în condiţiile particulare ale existenţei ' cadrează cu Ideea celei mai mari perfecţiuni a speciei ei (tot atât de sufl ^ °mu' cu Ideea de omenire, pe care chiar el însuşi o poartă în det ■ Ul °a arnet'P al acţiunilor lui), că totuşi acele Idei

sunt
singular, imuabil, universal în intelectul suprem, că
sunt
21 care

cauzele originare ale lucrurilor şi că numai ansamblul legăturii lor în univers este total adecvat acelei Idei. Dacă se face abstracţie de ceea c este exagerat în expresie, avântul genial a) filosofului de a se înălţa de Ia contemplarea copiei pe care o prezintă ordinea fizică a lumii]a legătura ei arhitectonică după scopuri, adică după Idei, e o trudă care merită stimă şi care e demnă de urmat; însă cu privire la principiile moralei, legislaţiei şi religiei, unde Ideile fac în primul rând posibilă experienţa însăşi (a binelui), deşi ele nu pot fi exprimate aici niciodată pe deplin, această încercare are un merit cu totul particular, pe care nu-I cunoaştem decât fiindcă îl judecăm tocmai după regulile empirice, care trebuie să-si piardă valabilitatea, ca principii, în faţa acestor idei. Căci, în ce priveşte natura, experienţa ne pune la îndemână regula şi este izvorul adevărului; dar în ce priveşte legile morale, experienţa este (din nefericire!) mama aparenţei şi este foarte reprobabilă tentativa de a scoate legile pentru ceea ce *trebuie să fac* din ceea ce *se face* sau de a voi să le limităm prin ceea ce se face.

în locul tuturor acestor consideraţii, a căror dezvoltare cuvenită constituie de fapt demnitatea proprie a filosofici, să ne ocupăm acum cu o lucrare nu atât de strălucită, dar totuşi nici lipsită de merit, anume să denivelăm şi să consolidăm terenul pentru acele maiestuoase edificii ale moralei, teren în care se găsesc tot felul de găuri de cârtiţe ale unei raţiuni care, căutând comori, îl sapă zadarnic, în ciuda bunelor ei intenţii, şi care ameninţă soliditatea acelei clădiri. Avem deci acum sarcina să cunoaştem exact folosirea transcendentală a raţiunii pure, principiile şi Ideile ei, pentru a putea determina şi aprecia just influenţa raţiunii pure şi valoarea ei. Totuşi, înainte de a pune capăt acestei introduceri prealabile, rog pe aceia cărora li-e scumpă filosofia (ceea ce mai mult se spune decât se întâlneşte de obicei), dacă se vor convinge prin expunerile făcute şi cele ce urmează, să apere termenul de Idee în sensul lui originar, pentru ca sa nu se mai confunde de acum înainte cu celelalte expresii cu care se desemnează de obicei tot felul de reprezentări într-o dezordine ncpăsătoare şi pentru ca ştiinţa să nu mai sufere prejudicii. Nu ne lipsesc totuşi denumiri perfect adecvate fiecărei specii de reprezentări fără a avea nevoie să încălcăm proprietatea altuia. Iată o scară gradată a lor-Genul este *reprezentarea* în genere *(repraesentatio).* Sub ea

reprezentarea însoţită de conştiinţă *(perceptio). O percepţie care*

exclusiv la subiect ca modificare a stării sale este *senzaţie* afi'oj o percepţie obiectivă este *cunoaştere (cognitio).* Aceasta din *i t i ţ i* sau *concept (intuitus vel conceptus)* Intuiţia se

-[1] este sau *intuiţie,* sau *concept (intuitus vel conceptus).* Intuiţia se rtează nemijlocit la obiect şi e singulară, conceptul se raportează Incit cu ajutorul unei note care poate fi comună mai multor lucruri. *r* nceptul este sau un *concept empiric,* sau un *concept pur,* şi conceptul întrucât îşi are originea exclusiv în intelect (nu în imaginea pură a sensibilităţii), se numeşte *noţiune (notio).* Un concept scos din noţiuni, care depăşeşte posibilitatea experienţei, este *Idee* sau concept raţional. Cine s-a obişnuit cu aceste distincţii nu va mai putea suporta să audă pe cineva numind Idee reprezentarea culorii roşii. Ea nu trebuie numită nici măcar noţiune (concept al intelectului).

DIALECTICA TRANSCENDENTALA

Cartea întâi

Secţiunea a doua

DESPRE IDEILE TRANSCENDENTALE

Analitica transcendentală ne-a dat un exemplu al modului cum simpla formă logică a cunoştinţei noastre poate conţine originea conceptelor pure *apriori,* care, anterior oricărei experienţe, reprezintă obiecte sau mai curând indică unitatea sintetică, care singură face posibilă o cunoştinţă empirică despre obiecte. Forma judecăţilor (ansformată într-un concept al sintezei intuiţiilor) a produs categoriile, [c]are conduc,în experienţă, orice folosire a intelectului. Putem spera Ia fel orma raţionamentelor, dacă o aplicăm la unitatea sintetică a intuiţiilor regula categoriilor, va conţine originea unor concepte particulare *tra* °n' Pe °are ^e Putem nu™ concepte pure ale raţiunii sau *Idei* tu! *SCendentale* Şi care vor determina, după principii, folosirea intelec-

[U]^n ansamblul întregii experienţe.

[nc'la ra]ţiunii, în raţionamentele ei, constă în

universalitatea
conceP^te> ?i raţionamentul însuşi este o judecată care e *a priori în* întreaga sferă a condiţiei ei. Judecata: Caius este

ii'

muritor, aş putea s-o scot din experienţă numai cu ajutorul intelectul Dar eu caut un concept care să cuprindă condiţia în care e dat predicat (aserţiunea în genere) acestei judecăţi (adică aici conceptul de om)- • după ce l-am subsumat acestei condiţii, luată în întreaga ei sferă (tnf oamenii sunt muritori), determin în consecinţă cunoaşterea obiectulu' meu (Caius e muritor).

Prin urmare, noi restrângem în concluzia unui raţionament un predicat la un anumit obiect, după ce înainte l-am gândit în premisa majoră în toată sfera lui sub o anumită condiţie. Această cantitate completă a sferei în raport cu o astfel de condiţie se numeşte *universalitate (universalitas).* Acesteia îi corespunde, în sinteza intuiţiilor, *totalitatea (universitas)*condiţiilor. Astfel, conceptul raţional transcendental nu este decât acela despre *totalitatea* condiţiilor pentru un condiţionat dat. Dar fiindcă numai *necondiţionatul* face posibilă totalitatea condiţiilor şi fiindcă, invers, totalitatea condiţiilor este ea însăşi totdeauna necondiţionată, atunci un concept raţional pur în genere poate fi definit prin conceptul necondiţionatului, întrucât el conţine un principiu al sintezei condiţionatului.

Câte feluri de raporturi există, pe care intelectul şi

le reprezintă cu ajutorul categoriilor, vor exista şi tot atâtea feluri de concepte raţionale pure şi va trebui deci

să căutăm în primul rând un *necondiţionat* al sintezei *categorice* într-un *subiect;* în al doilea rând, un *necondiţionat* al sintezei *ipotetice* a membrilor unei *serii;* în al treilea rând, un *necondiţionat al* sintezei *disjunctive* a părţilor într-un *sistem.*

Există, în adevăr, tot atâtea specii de raţionamente, din care fiecare tinde prin prosilogisme spre necondiţionat: prima, spre un subiect care el însuşi nu mai e predicat; a doua, spre o supoziţie care nu mai presupune nimic; a treia, spre un agregat al membrilor diviziunii, pentru care nu mai e nimic necesar spre a completa diviziunea conceptului. De aceea, conceptele raţionale pure ale totalităţii în sinteza condiţiilor sunt necesare, cel puţin ca probleme, pentru a împinge pe cât posibil unitatea intelectului până la necondiţionat, şi ele sunt întemeiate în natura raţiunii omeneşti, chiar dacă acestor concepte transcendentale le-ar lip[SJ] *in concreto* o folosire corespunzătoare lor şi deci nu ar avea alt folo-decât să îndrepte intelectul în direcţia unde folosirea lui, extinsă până extrem, rămâne în acelaşi timp de perfect acord cu ea însăşi.

vorbind aici de totalitatea condiţiilor şi de necondiţionat ca titlu 1 tuturor conceptelor raţionale, ne lovim iarăşi de o expresie, de C°ffl ne putem dispensa şi de care totuşi nu ne putem servi deplin din 0316 unei ambiguităţi pe care o are în urma unui lung abuz care s-a făcut CaU f losirea ei. *Absolutiste* unul din puţinele cuvinte care, în sensul ** rieinar, au fost construite conform unui concept căruia mai târziu

■ ' un alt cuvânt al aceleiaşi limbi nu-i este exact adecvat şi a cărui

• rdere sau, ceea ce-i acelaşi lucru, folosire imprecisă trebuie să atragă d nă sine si pierderea conceptului însuşi, şi anume a unui concept de

are fiindcă ocupă mult raţiunea, noi nu ne putem dispensa fără mare pagubă pentru toate judecăţile transcendentale. Cuvântul *absolut* este folosit acum adesea pentru a indica numai că ceva este considerat *în sine* si că, deci, e valabil *intrinsec.* în acest sens, *absolut posibil* ar semnifica ceea ce e posibil în sine *(interne),* ceea ce de fapt e *minimum* ce se poate spune despre un obiect. Pe de altă parte, el e folosit uneori şi pentru a desemna că ceva este valabil sub toate raporturile (în mod nelimitat) (de exemplu, puterea absolută) şi *absolut posibil* ar însemna în acest sens ceea ce-i posibil în toate privinţele, sub toate raporturile, ceea ce, la rândul său, e *maximum* ce pot spune despre posibilitatea unui lucru. Aceste sensuri se întâlnesc fără îndoială de multe ori împreună. Astfel, de exemplu, ceea ce e intrinsec imposibil este imposibil sub orice raport, prin urmare absolut imposibil. Dar în cele mai multe cazuri, ele sunt infinit depărtate unul de altul, şi eu nu pot conchide în nici un fel că deoarece ceva este posibil în sine este posibil şi sub orice raport, deci absolut posibil. în cele ce urmează voi arăta că şi necesitatea absolută nu depinde nicidecum în toate cazurile de cea intrinsecă şi că deci nu trebuie sa tie considerată ca echivalentă cu aceasta. Un lucru al cărui contrariu es e intrinsec imposibil, contrariul lui este fără îndoială de asemenea mposibil în toate privinţele, prin urmare lucrul însuşi este absolut

ce sar; dar reciproca nu este adevărată: din faptul că ceva este absolut

„ >eu nu pot conchide că contrariul lui este intrinsec imposibil,

a nu pot conchide că necesitatea *absolută* a lucrurilor este o

c . e lntr *insecă;* căci această necesitate intrinsecă este, în anumite

neî ' ° ex Pres'e cu totul goală, cu care noi nu putem uni nici cel mai

rapo mnat conce Pt. pe când cea de necesitate a unui lucru sub toate

Partir 1° C ^°U P"vire 'a tot ce"i posibil) implică determinări cu totul

e- rnndcă pierderea unui concept de mare aplicaţie în filosofia

speculativă nu poate fi niciodată indiferentă unui filosof, sper că nu ' fi indiferente nici determinarea şi păstrarea scrupuloasă a expresie ri care depinde conceptul.

Mă voi servi de cuvântul *absolut* în acest sens mai larg şi îj $_{v}$ opune numai la ceea ce nu e valabil decât relativ sau sub un rapn particular, căci valabilul relativ este restrâns la condiţii, pe $_{c}g_{nf]}$ absolutul este valabil fără restricţii.

Conceptul raţional transcendental nu se raportează totdeauna decât la totalitatea absolută în sinteza condiţiilor şi nu se opreşte niciodată decât la ceea ce este necondiţionat în mod absolut, adică sub orice raport Căci raţiunea pură lasă totul pe seama intelectului, care se raportează în primul rând la obiectele intuiţiei sau mai curând la sinteza lor în imaginaţie. Raţiunea îşi rezervă numai totalitatea absolută în folosirea conceptelor intelectului şi încearcă să extindă unitatea sintetică, care e gândită în categorie, până la necondiţionatul absolut. Această totalitate poate fi deci numită *unitate raţională* a fenomenelor, aşa cum aceea pe care o exprimă categoria poate fi numită *unitate intelectuală.* Astfel, raţiunea nu se raportează decât la folosirea intelectului, şi anume, nu întrucât el conţine principiul experienţei posibile (căci totalitatea absolută a condiţiilor nu este un concept utilizabil într-o experienţă, fiindcă nici o experienţă nu este necondiţionată), ci pentru a-i prescrie direcţia spre o anumită unitate, despre care intelectul nu are nici un concept şi care urmăreşte să cuprindă într-un *tot absolut* toate actele intelectului cu privire la fiecare obiect. De aceea, folosirea obiectivă a conceptelor pure ale raţiunii este totdeauna *transcendentă,* pe când aceea a conceptelor pure ale intelectului trebuie să fie, după natura ei, totdeauna *imanentă,* fiindcă se mărgineşte numai la experienţa posibila-

înţeleg prin Idee un concept raţional necesar căruia nu i se poate da în simţuri nici un obiect corespunzător. Prin urmare, conceptele raţionale pure, pe care le examinăm acum, sunt *Idei transcendentale.* Ele sun *concepte* ale raţiunii pure, căci consideră orice cunoaştere p^{rI} experienţă ca determinată de o totalitate absolută a condiţiilor. Ele n sunt născocite arbitrar, ci sunt date de natura însăşi a raţiunii şi ^ raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului. Ele sun , sfârşit, transcendente şi depăşesc limitele oricărei experienţe, în care

ate p$_{re}$zenta niciodată un obiect care să fie adecvat Ideii
^{n} endentale. Când numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la
(ca despre un obiect al intelectului pur), dar *foarte puţin* cu privire
biect (cu privire adică la realitatea lui sub condiţie empirică), tocmai
.. . >< $_{ca}$ concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată
• *oncretom* mod adecvat. Cum acesta este propriu-zis întregul scop al
tunii în folosirea ei numai speculativă şi cum apropierea de un
ncept care nu este însă atins niciodată prin executare, este la fel ca şi
când conceptul ar eşua cu totul, despre un astfel de concept se spune: el
nu este *decât* o Idee. Astfel, s-ar putea spune că totalitatea absolută a
tuturor fenomenelor *nu este decât o Idee,* căci, cum nu putem realiza
niciodată aşa ceva într-o imagine, ea rămâne o *problemă* fără nici o
soluţionare. Dimpotrivă, fiindcă în folosirea practică a intelectului nu e
vorba decât de aplicarea după reguli, Ideea raţiunii practice poate fi dată
totdeauna real, deşi numai în parte *in concreto,* ba chiar ea este condiţia
indispensabilă a oricărei folosiri practice a raţiunii. Realizarea acestei
Idei este totdeauna mărginită şi deficientă, dar în limite nedeterminabile,
prin urmare ea este totdeauna supusă influenţei conceptului unei totalităţi
absolute. Prin urmare, Ideea practică este totdeauna foarte rodnică şi
absolut necesară cu privire la acţiunile reale. în ea, raţiunea pură găseşte
chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conţine conceptul ei; de
aceea, despre înţelepciune nu se poate spune oarecum dispreţuitor: *ea nu
este decât o Idee,* ci tocmai fiindcă este Ideea despre unitatea necesară a
tuturor scopurilor posibile, ea trebuie să servească drept regulă pentru
tot ce e practic ca condiţie originară, cel puţin restrictivă.

Deşi despre conceptele raţionale transcendentale trebuie să
punem: *ele nu sunt decât Idei,* nu le vom considera totuşi nicidecum ca
«nd de prisos şi zadarnice. Căci, deşi nici un

obiect nu poate fi
e er minat prin ele, ele pot totuşi servi în fond şi fără
să se observe
u ec tului ca un canon care să-i permită să-şi extindă
folosirea şi s-o
a^uniformă; prin aceasta, el nu cunoaşte, ce-i drept, un
obiect mai mult
cunoaşte după conceptele lui, dar este mai bine şi mai
departe
us^n această cunoaştere. Fără să mai spun că, poate,
aceste Idei fac
fel ° trecere de la conceptele despre natură la cele
practice şi, în
esta, pot procura Ideilor morale însele suport şi
legătură cu

cunoştinţele speculative ale raţiunii. Asupra tuturor acestor

Utij

trebuie să aşteptăm explicaţia în cele ce urmează.

Dar în conformitate cu planul nostru, să lăsăm la o parte Id i practice şi să nu considerăm raţiunea decât în folosirea ei speculativă ' mai restrâns încă, numai în folosirea transcendentală. Aici trebuie s" urmăm aceeaşi cale pe care am urmat-o mai sus în deducţia categoriilor anume, să examinăm forma logică a cunoaşterii raţionale şi să vedem dacă nu cumva, prin aceasta, raţiunea nu devine şi un izvor de concepte care să ne facă să considerăm obiecte în sine ca determinate sintetic *a priori în* raport cu o funcţie sau alta a raţiunii.

Raţiunea, considerată ca facultate a unei anumite forme logice a cunoaşterii, este facultatea de a conchide, adică de a judeca în mod mijlocit (prin subordonarea condiţiei unei judecăţi posibile sub condiţia unei judecăţi date). Judecata dată este regula generală (premisa majoră, *major).* Subordonarea condiţiei altei judecăţi posibile sub condiţia regulii este premisa minoră *(minor).* Judecata reală care exprimă aserţiunea regulii *în cazul subsumat este* concluzia *(conclusio).* Regula, anume, exprimă ceva general sub o anumită condiţie. Condiţia regulii se găseşte într-un caz dat. Deci, ceea ce era universal valabil sub acea condiţie va fi considerat ca valabil şi în cazul dat (care conţine acea condiţie). Se vede uşor că raţiunea ajunge la o cunoştinţă cu ajutorul actelor intelectului care constituie o serie de condiţii. Dacă la judecata: toate corpurile sunt schimbătoare, eu nu ajung decât pornind de la cunoştinţa mai îndepărtată: tot ce este compus e *schimbător (în* care conceptul de corp nu se găseşte încă, dar care totuşi conţine condiţia lui); dacă trec de la această judecată la una mai apropiată, care stă sub condiţia celei dintâi: corpurile sunt compuse, şi de la aceasta la o a treia, care de acum înainte leagă cunoştinţa îndepărtată (schimbător) cu cea de faţă: deci corpurile sunt schimbătoare, am ajuns printr-o serie de condiţii (premise) la o cunoştinţă (concluzie). Dar orice serie, al cărei exponent (al judecaţii categorice sau ipotetice) e dat, poate fi continuată; prin urmare, acelaşi procedeu al raţiunii duce Ia *ratiocinatiopolysyllogistica,* care este o sene de raţionamente ce poate fi indefinit continuată, fie de partea condiţiil°r *(perprosyllogismos),* fie de partea condiţionatului *(per episyllogismosj-*

Dar se va observa îndată că lanţul sau seria prosilogismelor, adică stintelor, urmărită de partea principiilor sau a condiţiilor unei [a] «ţinte date, cu alte cuvinte: *seria ascendentă* a raţionamentelor ie să se comporte totuşi altfel faţă de facultatea raţiunii decât *seria -endentă,* adică progresia pe care o urmează raţiunea de partea ditionatului cu ajutorul episilogismelor. Deoarece în primul caz unostinţa *(conclusio)* nu este dată decât ca condiţionată, nu se poate iun^e la ea cu ajutorul raţiunii altfel decât cel puţin sub supoziţia că sunt daţi toţi membrii seriei de partea condiţiilor (totalitatea în seria premiselor), fiindcă numai sub această supoziţie judecata în chestiune este "osibilă a *priori;* dimpotrivă, de partea condiţionatului sau a consecinţelor nu este gândită decât o serie *în devenire* şi nu o serie deja *total* presupusă sau dată, prin urmare este gândită numai o progresie potenţială. De aceea, când o cunoştinţă este considerată ca condiţionată, raţiunea este constrânsă să considere seria condiţiilor în linie ascendentă ca terminată şi ca dată în totalitatea ei. Dar dacă aceeaşi cunoştinţă este considerată totodată ca o condiţie a altor cunoştinţe care constituie între ele o serie de consecinţe în linie descendentă, raţiunea poate rămâne cu totul indiferentă faţă de problema de a şti până unde se întinde această progresie *a parte posteriori* şi dacă totalitatea acestei serii este în genere posibilă, fiindcă ea nu are nevoie de o astfel de serie pentru concluzia prezentă, întrucât aceasta e deja suficient determinată şi asigurată prin principiile ei *a parte priori.* Fie deci că de partea condiţiilor seria premiselor are *un punct de plecare* ca condiţie supremă, fie că nu, şi că, deci, este fără limite *a parte priori,* ea trebuie totuşi să conţină totalitatea condiţiilor, admiţând că noi nu am putea reuşi niciodată s-o cuprindem, Ş[J] trebuie ca întreaga serie să fie necondiţionat adevărată, pentru ca [c]°ndiţio.natul, care este privit ca o consecinţă rezultând din ea, să poată [1] [adev]ărat. Aceasta este o exigenţă a raţiunii care prezintă cunoştinţa ei eterminată *apriori* şi ca necesară, fie în sine, şi atunci nu e nevoie de [ncr]pii, fie, în cazul când e derivată, ca un membru al unei serii de P n , care ea însăşi este necondiţionat adevărată.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi

Secţiunea a treia

SISTEMUL IDEILOR TRANSCENDENTALE

Nu avem a face aici cu o dialectică logică, care face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei şi descoperă numai aparenţa falsă în forma raţionamentelor, ci cu o dialectică transcendentală, care trebuie să conţină cu totul *apriori* originea anumitor cunoştinţe din raţiunea pură si a unor concepte deduse prin raţionament, al căror obiect nu poate fi dat deloc empiric, care se găsesc deci cu totul în afara facultăţii intelectului pur. Din raportul natural pe care folosirea transcendentală a cunoştinţei noastre, atât în raţionamente cât şi în judecăţi, trebuie să-1 aibă cu folosirea logică am conchis că nu există decât trei specii de raţionamente dialectice, care se raportează la cele trei specii de raţionamente prin care raţiunea poate ajunge la cunoştinţe din principii şi că, în totul, problema ei este de a se ridica de la sinteza condiţionată, de care intelectul este totdeauna legat, la cea necondiţionată, pe care intelectul niciodată n-o poate atinge.

Raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre sunt: 1) raportul cu subiectul; 2) raportul cu obiecte, şi anume: fie mai întâi ca fenomene, fie ca obiecte ale gândirii în genere. Dacă unim această subdiviziune cu cea precedentă, atunci orice raport al reprezentărilor, despre care ne putem construi sau un concept, sau o Idee, este triplu: 1. raportul cu subiectul; 2. raportul cu diversul obiectului în fenomen; 3. raportul cu toate lucrurile în genere.

Toate conceptele pure în genere se ocupa cu unitatea sintetica a reprezentărilor, dar conceptele raţiunii pure (Ideile transcendentale) se ocupă cu unitatea necondiţionată a tuturor condiţiilor în genere. Pn[n] urmare, toate Ideile transcendentale pot fi împărţite în *trei clase,* din care cea *dintâi* conţine *unitatea* absolută (necondiţionată) a *subiectuiu gânditor, a doua, unitatea* absolută a *seriei condiţiilor fenomenul > a treia, unitatea* absolută a *condiţiei tuturor obiectelor gândirii în* gener

Subiectul gânditor este obiectul *psihologiei,* ansamblul tutur fenomenelor (lumea) – obiectul *cosmologiei,* şi lucrul care conţi

Htia supremă a posibilităţii a tot ceea ce poate fi gândit (fiinţa tuturor
c. j r) es te obiectul *teologiei.* Raţiunea pură ne procură deci *Ideea*
' ştiinţe transcendentale despre suflet *(psychologia rationalis),* a unei
■ te transcendentale despre lume *(cosmologia rationalis),* în sfârşit, şi
unei cunoaşteri transcendentale a lui Dumnezeu *(theologia trans-*
ndentalis). Simpla schiţă a uneia sau alteia din aceste ştiinţe nu este de
ompetenţa intelectului, chiar dacă el s-ar servi de cea mai înaltă folosire
lo»ică a raţiunii, adică de toate raţionamentele imaginabile, pentru a
înainta de la un obiect al lui (fenomen) la toate celelalte, până la termenii
cei mai îndepărtaţi ai sintezei empirice; această schiţă nu este decât un
produs pur şi autentic sau o problemă a raţiunii pure.

Care sunt modurile de concepte pure ale raţiunii ce stau sub aceste trei titluri ale tuturor Ideilor transcendentale, va fi expus complet în capitolul următor. Ele urmează firul categoriilor. Căci raţiunea pură nu se raportează niciodată de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele. Tot astfel, numai în expunerea completă va putea fi făcut clar cum raţiunea pură, numai prin folosirea sintetică a aceleiaşi funcţii de care se serveşte în raţionamentul categoric, trebuie să ajungă în mod necesar la conceptul unităţii absolute a *subiectului gânditor,* cum procedeul logic, în raţionamentul ipotetic, trebuie să-1 conducă la Ideea de incondiţionat absolut *într-o serie* de condiţii date, în sfârşit, cum simpla formă a raţionamentului disjunctiv trebuie să producă în mod necesar conceptul raţional suprem despre o *fiinţă a tuturor fiinţelor;* o idee *(Gedanke)* care, la prima vedere, pare să fie extrem de paradoxală. Pentru aceste Idei transcendentale nu este posibilă propriu-zis o ^ e"uc fie *obiectivă,* ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci realitate ele n-au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, „ ndu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât Idei. Am putut ePnnde însă o derivare subiectivă a lor din natura raţiunii noastre şi ea a Şi fost făcută în prezentul capitol.

e Vede uşor că raţiunea pură nu are nici un alt scop decât totalitatea uta a sintezei *de partea condiţiilor* (de tot r O e inerentă, sau de dependenţă, tnfoi-. Concurenţă) şi că *de partea condiţionatului* nu are nimic a face cu 1 absolută. Căci ea nu are nevoie decât de cea dintâi pentru a Une seria întreagă a condiţiilor şi a o da astfel a *priori* intelectului.

Dar dacă o condiţie este integral (şi necondiţionat) dată, nu mai e ne ■ de un concept raţional pentru continuarea seriei; căci intelectul desci de la sine de Ja condiţie la *condiţionat.* în felul acesta, Ideile tra cendentale nu servesc decât pentru a ne *ridica* în seria condiţiilor pâ " la necondiţionat, adică până la principii. Dar în ce priveşte *coborârea]* condiţionat, există în adevăr o folosire logică foarte extinsă pe care o fac raţiunea noastră de legile intelectului, dar nici o folosire transcendentală şi dacă ne facem o Idee despre totalitatea absolută a unei astfel de sinteze (a unui *progrcssus)*, de exemplu despre întreaga serie a tuturor schimbărilor *viitoare* ale lumii, aceasta nu e decât o existenţă de raţiune *(ens rationis),* care nu este decât gândită arbitrar şi nu este presupusă necesar de raţiune. Căci posibilitatea condiţionalului presupune fără îndoială totalitatea condiţiilor lui, dar nu a consecinţelor Iui. Prin urmare, un astfel de concept nu este o Idee transcendentală, singura cu care ne vom ocupa aici.

în cele din urmă se va mai observa că între Ideile transcendentale însele se manifestă o anumită legătură şi unitate şi că raţiunea pură aduce, cu ajutorul acestor Idei, toate cunoştinţele ei într-un sistem. A înainta de la cunoaşterea de sine (a sufletului) la cunoaşterea lumii şi, cu ajutorul acesteia, la fiinţa supremă este un progres atât de natural, încât el pare asemănător înaintării logice a raţiunii de la premise la concluzie*. Dacă aici se află efectiv în fond o înrudire ascunsă similară aceleia care există între procedeul logic şi cel transcendental este încă una din problemele a căror rezolvare trebuie s-o aşteptăm abia în cursul

* Metafizica nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu, libertate* şi *nemurire,* aşa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară. Tot ce mai formează, de altminteri, obiectul acestei ştiinţe 11 serveşte numai pentru a ajunge la aceste Idei şi la realitatea lor. Ea nu are nevoie de ele in folosul ştiinţei naturii, ci pentru a depăşi natura. Cunoaşterea aprofundată a acestor Idei ar face ca *teologia, morala* şi, prin unirea amândurora, *religia,* prin urmare scopurile supreme ale existenţei noastre, să depindă numai de facultatea speculativă a raţiunii şi de nimi altceva. într-o reprezentare sistematică a acestor Idei ordinea amintită ar fi, ca ordin *sintetică,* cea mai potrivită; dar în tratare, care trebuie s-o preceadă necesar, ordin *analitică,* care

inversează ordinea dintâi, va fi mai conformă scopului nostru pentru a rea 1 ^ vastul nostru proiect, înaintând de Ia ceea ce experienţa ne pune nemijlocit la înderru j adică de la *psihologie,* la *cosmologie* şi de aici până la cunoaşterea Iui *Dumnezeu.* (Acea notă a fost adăugată în ediţia a Ii-a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).]

acestor cercetări. Deocamdată ne-am atins scopul, fiindcă am putut nceptele transcendentale ale raţiunii, care de altfel în teoria SC°a fior se amestecă de obicei cu altele, fără ca ei să le distingă măcar r • nt de conceptele intelectului, din această situaţie echivocă, fiindcă S rut da originea lor şi totodată numărul lor exact, dincolo de care ai pot exista altele, şi le-am putut reprezenta într-o înlănţuire siste-atică jalonând astfel şi delimitând un câmp particular al raţiunii pure.

DIALECTICA TRANSCENDENTALA

Cartea a doua

DESPRE RAŢIONAMENTELE DIALECTICE ALE RAŢIUNII PURE

Se poate spune că obiectul unei simple Idei transcendentale e ceva despre care nu avem nici un concept, deşi această Idee a fost produsă necesar în raţiune după legile ei originare. Căci, de fapt, despre un obiect care să fie adecvat exigenţelor raţiunii nici nu e posibil un concept al intelectului, adică un concept care să poată fi arătat şi să poată fi făcut intuitiv într-o experienţă posibilă. Ne-am exprima totuşi mai bine şi cu mai puţin risc de a fi rău înţeleşi dacă am spune că despre obiectul care corespunde unei Idei noi nu putem avea nici o cunoaştere, deşi putem avea un concept problematic.

Realitatea transcendentală (subiectivă) a conceptelor pure ale raţiunii se bazează cel puţin pe faptul că suntem conduşi la astfel de Idei

r-un raţionament necesar. Există deci raţionamente care nu conţin

emise empirice şj cu ajutorul cărora conchidem de la ceva pe care îl

at ,°a^tem 'a a'tce va despre care nu avem nici un concept şi căruia îi

d Ulm totu Şi, printr-o aparenţă inevitabilă, realitate obiectivă. Astfel

raţionamente trebuie numite, având în vedere rezultatul lor, mai

jOr , *sotls nie* decât raţionamente; deşi din punctul de vedere al originii

Pot purta numele din urmă, fiindcă nu sunt plăsmuite sau născute

întâmplător, ci sunt izvorâte din natura raţiunii. Ele sunt sofisticări n ale oamenilor, ci ale raţiunii pure însăşi, de care chiar cel mai înţelent dintre toţi oamenii nu se poate elibera şi eventual, după multă trudă poate să evite eroarea, dar niciodată nu se poate elibera cu totul de aparenţă, care neîntrerupt îl hărţuieşte şi îşi râde de el.

Nu există deci decât trei specii de astfel de raţionamente dialectice atâtea câte Idei există, la care ajung concluziilor lor. în raţionamentul p r i m e i c l a s e eu conchid de la conceptul transcendental de subiect care nu conţine nimic divers, la unitatea absolută a acestui subiect însuşi despre care, în acest fel, n-am nici un concept. Voi numi acest raţionament dialectic *paralogism* transcendental. A d o u a clasă a raţionamentelor sofistice se bazează pe conceptul transcendental al totalităţii absolute a seriei condiţiilor pentru un fenomen dat în genere; si din faptul că am totdeauna un concept contradictoriu în sine despre unitatea sintetică necondiţionată a seriei, de o parte, conchid exactitatea unităţii opuse, deşi nici despre ea nu am nici un concept. Voi numi starea raţiunii în aceste raţionamente dialectice *antinomie* a raţiunii pure. în sfârşit, în specia a t r e i a a raţionamentelor sofistice conchid, de la totalitatea condiţiilor de a gândi obiecte în genere, întrucât îmi pot fi date, unitatea sintetică absolută a tuturor condiţiilor posibilităţii lucrurilor în genere, adică, de la lucruri pe care nu le cunosc după simplul lor concept transcendental, o fiinţă a tuturor fiinţelor, pe care o cunosc şi mai puţin printr-un concept transcendental şi despre a cărei necesitate necondiţionată nu-mi pot face nici un concept. Voi numi acest raţionament dialectic *ideal* al raţiunii pure.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

Capitolul întâi

DESPRE PARALOGISMELE RAŢIUNII PURE

Paralogismul logic constă în falsitatea unui raţionament din punctul de vedere al formei, oricare i-ar fi, de altminteri, conţinutul. Dar un paralogism transcendental are un temei transcendental care duce la raţionamente false din punct de vedere formal. în felul acesta, un asemenea raţionament vicios îşi va avea fundamentul în natura raţiunii omeneşti şi va cuprinde în sine o iluzie inevitabilă, dar nu insolubilă.

Ajungem acum la un concept care n-a fost consemnat mai sus în lista generală a conceptelor transcendentale şi totuşi trebuie socotit printre ele, fără a aduce totuşi vreo modificare cât de mică acelui tabel şi a-1 declara incomplet. Acesta este conceptul sau, dacă se preferă, judecata: *eu gândesc.* Se vede însă lesne că el este vehiculul tuturor conceptelor în genere, şi prin urmare, şi al celor transcendentale, fiind deci oricând cuprins între acestea, şi de aceea tot transcendental, ca şi ele, neputând însă avea vreun titlu aparte, deoarece el serveşte numai pentru a arăta că orice gândire aparţine conştiinţei. Dar oricât de pur este de orice element empiric (impresie a simţurilor), el serveşte totuşi pentru a distinge două feluri de obiecte, după natura puterii noastre de reprezentare. *Eu,* întrucât gândesc, sunt un obiect al simţului intern şi mă numesc suflet. Ceea ce este un obiect al simţurilor externe se numeşte corp. Deci expresia eu, ca fiinţă care gândeşte, desemnează însuşi obiectul

Psihol psihologiei, care poate fi denumită ştiinţa raţională despre sunet, în caz că despre suflet nu năzuiesc să cunosc nimic mai mult decât ea ce poate fi dedus, independent de orice experienţă (care mă „ errtlmă mai îndeaproape şi *in concreto),* din acest concept de eu, care "Koţçşte orice gândire.

cel ogia *raţională* este de fapt o încercare de acest fel; căci, dacă

ai nei nsernnat element empiric al gândirii mele, vreo percepţie cu U a a st ării mele interne, s-ar amesteca printre principiile de . ere ale acestei ştiinţe, ea n-ar mai fi o psihologie raţională, ci una

I

empirică. Avem deci înaintea noastră o pretinsă [a] fost ştiinţă, care
construită pe singura judecată: *eu gândesc şi* al cărei temei sau a căr ' lipsă de temei le putem cerceta aici în mod corespunzător si î conformitate cu natura unei filosofii transcendentale. Să nu ne lăsăm amăgiţi de faptul că în această judecată, care exprimă percepţia de sine eu am totuşi o experienţă internă şi că prin urmare psihologia raţională' care este construită pe ea, nu este niciodată pură, ci că este bazată în parte pe un principiu empiric. Căci această percepţie internă nu e altceva decât simpla apercepţie: *eu gândesc,* care face posibile chiar şi toate conceptele transcendentale, în care se spune: eu gândesc substanţa, cauza etc. Căci experienţa internă în genere şi posibilitatea ei sau percepţia în genere si raportul ei cu altă percepţie nu poate fi considerată drept cunoaştere empirică, dacă nu este dată în mod empiric vreo deosebire particulară sau vreo determinare a lor, ci trebuie privită ca o cunoaştere a empiricului în genere şi ţine de cercetarea posibilităţii oricărei experienţe, cercetare care, negreşit, este transcendentală. Cel mai neînsemnat obiect al percepţiei (de exemplu, chiar numai plăcerea sau neplăcerea), care s-ar adăuga la reprezentarea generală a conştiinţei de sine, ar transforma imediat psihologia raţională într-o psihologie empirică.

Eu gândesc este deci textul unic al psihologiei raţionale, din care ea trebuie să-şi dezvolte întreaga înţelepciune. Se vede lesne că această idee, dacă

trebuie raportată la un obiect (la mine însumi), nu poate conţine altceva decât predicate transcendentale ale acestui obiect, căci cel mai neînsemnat predicat empiric ar altera puritatea raţională şi independenţa ştiinţei de orice experienţă.

Dar aici vom urma numai firul călăuzitor al categoriilor; atâta doar că, având în vedere că în cazul de faţă a fost dat mai întâi un lucru, eul, ca fiinţă gânditoare, deşi nu vom modifica ordinea de mai sus a categoriilor, aşa cum a fost prezentată în tabelul lor, totuşi aici vom porni de la categoria substanţei,prin care este reprezentat un lucru în el însuşi, şi vom parcurge seria lor în sens invers. Topica psihologiei raţionale, din care trebuie derivat tot ce poate ea conţine, este deci următoarea:

1 Sufletul
este *substanţă*

Simplu,
în ce priveşte
calitatea lui

3

Numeric identic, adică
unitate (nu pluralitate),
în ce priveşte diferitele
timpuri în care există

4
în relaţie cu obiecte
posibile în spaţiu*

Din aceste elemente rezultă toate conceptele psihologiei pure, numai prin compunerea lor şi fără a recunoaşte câtuşi de puţin vreun alt principiu. Această substanţă, considerată numai ca obiect al simţului intern, dă conceptul de *imaterialitate;* ca substanţă simplă, pe acela de *incoruptibilitate;* identitatea ei, ca substanţă intelectuală, dă *personalitatea;* aceste trei, împreună, *spiritualitatea;* relaţia cu obiectele în spaţiu dă *comerţul cu* corpurile; prin urmare, ea reprezintă substanţa gânditoare ca principiu al vieţii în materie, adică substanţa ca suflet *(anima)* şi ca principiu al *animalităţii;* aceasta, limitată de spiritualitate, reprezintă *imortalitatea.*

La acestea se raportează patru paralogisme ale unei psihologii transcendentale, care în mod fals este considerată ca o ştiinţă a raţiunii pure despre natura fiinţei noastre gânditoare. La baza ei nu putem pune altceva decât simpla reprezentare, în sine complet lipsită de conţinut: e u, espre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conştiinţă care însoţeşte toate conceptele. Prin acest eu, sau el, sau ceva crul) care gândeşte nu ne reprezentăm altceva decât un subiect

oru'. ca re nu va ghici atât de uşor sensul psihologic al acestor expresii, în -^ iOr transcendellta lă, Şi cauza pentru care ultimul atribut al sufletului aparţine altfel - C1 *ex stenţc'* < va găsi în cele ce urmează totul suficient explicat şi justificat. De at-jţ?' e P nve Ş'e expresiile latine introduse, împotriva gustului pentru un stil frumos, se ns . ase cţiune, cât şi în întreaga operă, în locul celor germane corespunzătoare ca în greuj f PUne> ca scu ză, că am preferat să sacrific ceva din eleganţa limbii decât să ° osirea lucrării în şcoli printr-o obscuritate oricât de mică.

transcendental al ideilor = *X,* care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui, şi despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept; de aceea, ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el trebuie să ne servim mereu de reprezentarea lui; o situaţie incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conştiinţa în sine nu este atât o reprezentare care distinge un obiect particular, cât o formă a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaştere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva.

Dar chiar de la început trebuie să pară ciudat că şi condiţia în care eu gândesc în genere şi care prin urmare nu este decât o proprietate a subiectului meu trebuie să fie în acelaşi timp valabilă pentru tot ceea ce gândeşte şi că putem pretinde să întemeiem pe o judecată care pare empirică o judecată apodictică şi universală, anume: ca tot ce gândeşte este constituit aşa cum îmi spune propria-mi conştiinţă că sunt eu însumi constituit. Iar aceasta din cauză că noi trebuie să atribuim necesar *apriori* lucrurilor toate proprietăţile care constituie condiţiile în care, numai,noi le gândim. Despre o fiinţă gânditoare eu nu pot avea nici cea mai neînsemnată reprezentare printr-o experienţă externă, ci numai printr-o conştiinţă de mine însumi. Astfel de obiecte nu sunt deci altceva decât transferul propriei mele conştiinţe asupra altor lucruri, care numai astfel sunt reprezentate ca fiinţe gânditoare. Judecata: eu gândesc nu este însă luată aici decât problematic; nu în sensul că ar putea conţine o percepţie despre o existenţă (cartezianul *cogito, ergo suni), ci* numai ca posibilitate de

a vedea ce însuşiri pot decurge din această atât de simplă judecata

pentru subiectul ei (fie că el există sau nu).

Dacă la baza cunoaşterii raţionale pure despre fiinţe gânditoare in genere ar sta ceva mai mult decât *cogito,* daca am mai face apel şi[la] observaţiile asupra jocului ideilor noastre, precum şi la legile natura ale eului gânditor, care pot fi extrase din acest joc, ar rezulta o psiholog empirică, care ar fi o specie de *fiziologie* a simţului intern şi eventua putea servi să explice fenomenele lui, dar niciodată să descopere a de proprietăţi care nu aparţin experienţei posibile (ca ace ^ simplicităţii), nici să ne înveţe *apodictic* despre fiinţe gândi toa genere ceva care priveşte natura lor; ea n-ar fi deci o psihologie *ta,*

Deoarece judecata: *eu gândesc* (luată problematic) conţine forma oricărei judecăţi a intelectului în genere şi însoţeşte toate categoriile, ca vehicul a) lor, este clar că concluziile scoase din ea nu pot conţine decât o folosire transcendentală a intelectului, care exclude orice amestec al experienţei şi despre a cărui progresare nu ne putem face, după cele arătate mai sus, de mai înainte un concept avantajos. Vom urmări deci cu un ochi critic judecata de-a lungul tuturor predicamentelor psihologiei pure[a], dar pentru a fi mai concişi, vom prezenta examinarea lor într-o expunere neîntreruptă.

Mai întâi, următoarea observaţie generală poate ascuţi atenţia noastră asupra acestei specii de raţionament. Nu prin simplul fapt că gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai prin aceea că determin o intuiţie dată în raport cu unitatea conştiinţei, în care constă orice gândire, pot eu cunoaşte un obiect oarecare. Eu nu mă cunosc deci pe mine însumi prin faptul că sunt conştient de mine ca fiinţă gânditoare, ci dacă sunt conştient de intuiţia despre mine însumi, ca fiind determinantă cu privire la funcţia gândirii. Toate modurile conştiinţei de sine în gândire nu sunt încă în sine concepte intelectuale despre obiecte (categorii), ci simple funcţii logice, care nu dau gândirii să cunoască nici un obiect, prin urmare nici pe mine însumi ca obiect. Ceea ce constituie obiectul nu este conştiinţa eului *determinant,* ci aceea a eului *determinabil,* adică a

---

[a] începând de aici,până la sfârşitul capitolului întâi textul ediţiei I are următoarea redactare:

l.PARALOGISMUL SUBSTANŢIALITĂŢII

Acel ceva, a cărui reprezentare este *subiectul absolut* al judecăţilor oastre şi de aceea nu poate fi întrebuinţat ca determinare a unui alt lucru, este *substanţă.*

Poate fi

■ , ° fiinţă gânditoare, eu sunt *subiectul absolut* al tuturor caţilor mele posibile, şi această reprezentare despre mine însumi nu întrebuinţată ca predicat al nici unui alt lucru.

Deci, ca fiinţă gânditoare (suflet), eu sunt *substanţă.*

intuiţiei mele interne (în măsura în care diversul ei poate fi legat confo condiţiei generale a unităţii apercepţiei în gândire).

1) în toate judecăţile, eu sunt totdeauna subiectul *determinanta]*
acelei relaţii care constituie judecata. Dar că eu, care gândesc, trebuie s"
am totdeauna în gândire valoarea de *subiect* şi că pot fi considerat ca
ceva care nu este legat de gândire numai ca predicat este o judecată
apodictică şi chiar *identică;* dar ea nu înseamnă că eu ca *obiect* sunt o
fiinţă care *subzist* prin mine însumi sau *substanţă.* Această judecată din
urmă merge foarte departe, de aceea reclamă şi date care nu se găsesc
deloc în gândire, reclamă poate (întrucât consider numai eul care
gândeşte ca atare) mai mult decât voi găsi vreodată oriunde (în ea).

2) Că eul apercepţiei, prin urmare eul din orice gândire, este un
singular care nu poate fi descompus într-o pluralitate de subiecte, prin
urmare desemnează logic un subiect simplu, se află deja în conceptul de
gândire, în consecinţă este o judecată analitică; dar aceasta nu înseamnă
că eul gânditor este o *substanţă* simplă, ceea ce ar fi o judecată sintetică.
Conceptul de substanţă se raportează totdeauna la intuiţii, care la mine
nu pot fi decât sensibile, prin urmare se află cu totul în afara câmpului
intelectului şi a gândirii lui, despre care totuşi este propriu-zis vorba aici,
când se spune că eul din gândire este simplu. Ar fi şi de mirare dacă ceea
ce, de altfel, reclamă atâta precauţie pentru a distinge ce este substanţă în
ceea ce oferă intuiţia, dar şi mai multă precauţie pentru a distinge dacă

Critica primului paralogism al psihologiei pure

După cum am arătat în partea analitică a Logicii transcendentale, categoriile pure (şi prin acestea şi aceea a substanţei) nu au în ele însele nici o semnificaţie obiectivă, daca nu au la bază o intuiţie asupra diversului căreia ele pot fi aplicate ca funcţii ale unităţii sintetice. Fara aceasta, ele nu sunt decât funcţii ale unei judecăţi fără conţinut. Pot spune despre orice lucru în genere că este substanţă în măsura în care îl

disting de simple predicate şi determinări ale lucrurilor. în orice act de gândire, eu/este subiectul, căruia ideile *(Gedanken)* nu-i sunt inerente decât ca determinări, şi acest eu nu poate fi folosit ca determinare a unui alt lucr

sta substanţa poate fi şi simplă (ca la părţile materiei), ne-ar fi dat ■ ' nemijlocit, oarecum ca printr-o revelaţie, în cea mai săracă dintre reprezentări.

3) Judecata despre identitatea eului meu în tot diversul de care sunt
nstient este de asemenea conţinută în conceptele însele, prin urmare
este o judecată analitică; dar această identitate a subiectului, de care pot deveni conştient în toate reprezentările lui, nu priveşte intuiţia lui, prin care el este dat ca obiect, deci nu poate însemna nici identitatea persoanei, prin care se înţelege conştiinţa identităţii propriei sale substanţe, ca fiinţă gânditoare, în orice schimbare de stări; pentru a o putea dovedi, nu este suficientă simpla analiză a judecăţii: eu gândesc, ci ar fi necesare diferite judecăţi sintetice, care se bazează pe intuiţia dată.

4) Judecata: eu disting propria mea existenţă ca a unei fiinţe
gânditoare de alte lucruri dinafară mea (din care face parte şi corpul meu)
este de asemenea o judecată analitică; căci *alte* lucruri sunt astfel de
lucruri pe care le gândesc ca *distincte* de mine. Dar prin aceasta eu nu
ştiu nicidecum dacă această conştiinţă de mine însumi este posibilă fără
lucrurile dinafară mea, prin care îmi sunt date reprezentări, şi deci dacă
eu pot exista numai ca fiinţă gânditoare (fără a fi om).

Prin analiza propriei mele conştiinţe nu s-a câştigat deci în gândire în genere absolut nimic în ce priveşte cunoaşterea despre mine însumi

---

Deci, fiecare trebuie să se considere pe sine însuşi în mod necesar ca substanţă, iar gândirea – ca accidente ale existenţei lui şi ca determinări ale stării lui.

Ce fel de folosire trebuie să dau eu acestui concept de substanţă? La eu, ca fiinţă gânditoare, durez prin mine însumi, că în mod natural nu •ffla *nasc,* nici nu *mor,* nu pot deduce în nici un caz de aici şi totuşi numai [ln] acest [SC]°P îmi poate fi de folos conceptul substanţialităţii subiectului [meu] gânditor, fără care m-aş putea foarte bine dispensa de el.

Lipseşte atât de mult ca să se poată deduce aceste proprietăţi din
P'a categorie pură a unei substanţe, încât, dimpotrivă, trebuie să
m la bază, din experienţă, permanenţa unui obiect dat, dacă vrem
[1] aplicam conceptul de *substanţa,* utilizabil empiric. Dar în judecata
[a] n-am pus la bază nici o experienţă, ci am conchis numai din

ca obiect. Expunerea logică a gândirii în genere este în mod f 1 considerată ca o determinare metafizică a obiectului.

Un mare obstacol, ba chiar singurul care ar sta în calea criti ' noastre, ar fi dacă ar exista o posibilitate de a dovedi *a priori* că toat fiinţele gânditoare sunt în sine substanţe simple şi că deci, ca atare (ceea ce este o consecinţă a aceleiaşi dovezi), posedă în sine, inseparabil personalitate, şi că sunt conştiente de existenţa lor separată de orice materie. Căci în felul acesta am fi făcut totuşi un pas dincolo de lumea sensibilă, am fi intrat în câmpul *noumenelor,* şi atunci să nu ne mai conteste nimeni dreptul de a ne extinde în el, de a-1 cultiva şi, după cum îl favorizează pe fiecare propria-i stea norocoasă, de a-1 lua în posesiune. Căci judecata: orice fiinţă gânditoare este ca atare o substanţă simplă, este o judecată sintetică a *priori,* în primul rând, fiindcă ea depăşeşte conceptul pus la bază şi adaugă gândirii în genere *modul existenţei* şi, în al doilea rând, fiindcă uneşte cu acel concept un predicat (al simplicităţii) care nu poate fi dat în nici o experienţă. Judecăţile sintetice a *priori* nu sunt deci practicabile şi admisibile, aşa cum am afirmat, numai în legătură cu obiectele experienţei posibile, şi anume ca principii ale posibilităţii acestei experienţe însăşi, ci pot fi raportate şi la lucruri în genere şi în sine, o consecinţă care ar pune capăt întregii noastre Critici

---

conceptul de relaţie,pe care orice gândire o are cu eul ca subiect comun, căruia îi este inerentă. Chiar dacă ne-am strădui în acest sens, n-am putea demonstra o astfel de permanenţă prin nici o observaţie sigură. Căci eul este, ce-i drept, în toate ideile; dar cu această reprezentare nu este legată nici cea mai mică intuiţie care să-1 distingă de alte obiecte ale intuiţiei. Se poate deci observa, desigur, că această reprezentare reapare mereu în tot ceea ce gândim, dar nu că ar exista o intuiţie constantă şi permanenta, in care ideile (ca variabile) s-ar schimba.

De aici urmează că primul raţionament al psihologiei transcendentale nu ne aduce decât o pretinsă nouă cunoaştere, prezentan subiectul logic permanent al gândirii drept cunoaştere a subiectului re al inerentei, despre care noi nu avem şi nu putem avea nici cea m neînsemnată cunoştinţă, deoarece conştiinţa este singurul lucru care I

• -ar impun[e] să lăsăm lucrurile în vechea lor situaţie. Dar pericolul
ste aici atât de mare, dacă privim lucrurile mai îndeaproape.

Procedeul psihologiei raţionale este dominat de un paralogism, care poate fi prezentat prin următorul silogism:

Ceea ce nu poate fi gândit altfel decât ca subiect, nici nu există altfel decât ca subiect şi este deci substanţă.

Dar o fiinţă gânditoare, considerată numai ca atare, nu poate fi altfel gândită decât ca subiect.

Deci, ea nici nu există decât ca atare, adică în calitate de substanţă.

în premisa majoră se vorbeşte de o fiinţă care, în genere, poate fi gândită sub toate raporturile, prin urmare şi aşa cum poate fi dată în intuiţie. Dar în premisa minoră nu este vorba de aceeaşi fiinţă decât în măsura în care ea se consideră pe sine ca subiect numai în raport cu gândirea şi cu unitatea conştiinţei, dar nu în acelaşi timp şi în raport cu intuiţia, prin care ea este dată gândirii ca obiect. Deci concluzia este dedusă *per sophisma figurae dictionis,* prin urmare printr-un raţionament înşelător*.

---

* Gândirea este luată în cele două premise în sensuri cu totul diferite: în premisa majoră ea se referă la un obiect în genere (prin urmare aşa cum poate fi dat în intuiţie); iar în premisa minoră ea este luată numai aşa cum există în relaţie cu conştiinţa de sine, unde deci nu este gândit nici un obiect, ci este reprezentată numai relaţia cu sine ca subiect

din toate reprezentările noastre idei şi în care, prin urmare, trebuie să fie întâlnite toate percepţiile noastre ca într-un subiect transcendental; şi în afară de această semnificaţie logică a eului, nu avem nici o cunoştinţă espre subiect în sine însuşi, despre ceea ce stă, ca substrat, la baza lui şi uturor ideilor. Totuşi, am putea admite ca valabilă judecata: *sufletul substanţă,* cu condiţia de a ne da seama că acest concept nu ne duce .! de puţin mai departe şi nici nu ne poate învăţa nici una din znle obişnuite ale psihologiei pretins raţionale, ca de

e
a
exemplu

[a]permanentă a sufletului în toate schimbările, şi chiar după moartei

> a acest concept desemnează deci o substanţă numai în Idee, [lnsă J]n realitate.

Că această rezolvare a faimosului argument într-un paralogism e absolut justă reiese în mod clar, dacă ne întoarcem privirea spre N generală la expunerea sistematică a principiilor şi la secţiunea desn noumene, unde s-a făcut dovada că conceptul unui lucru care poat exista pentru sine ca subiect, dar nu ca simplu predicat, nu posedă încă nici un fel de realitate obiectivă, cu alte cuvinte, că nu se poate şti dacă poate să-i corespundă pretutindeni un obiect, întrucât nu sesizăm posibilitatea unui asemenea mod de a exista, şi că prin urmare acest concept nu duce absolut la nici o cunoaştere. Pentru ca acest concept să indice deci sub numele de substanţă un obiect care poate fi dat, pentru ca el să devină o cunoaştere, trebuie să aibă la bază o intuiţie constantă drept condiţie indispensabilă a realităţii obiective a unui concept, adică ceva prin care numai obiectul poate fi dat. Dar în intuiţia internă noi nu avem nimic constant, căci eul nu este decât conştiinţa gândirii mele; dacă deci ne oprim numai la gândire, ne lipseşte chiar şi condiţia necesară

(ca formă a gândirii). în cea dintâi e vorba de lucruri care nu pot fi altfel gândite decât ca subiecte; iar în cea de-a doua nu e vorba de *lucruri,* ci de *gândire* (făcându-se abstracţie de orice obiect), în care eul serveşte totdeauna ca subiect al conştiinţei; de aceea nu se poate conchide: eu nu pot exista altfel decât ca subiect, ci numai: eu nu mă pot servi de mine în gândirea existenţei mele decât ca subiect al judecăţii, ceea ce este o judecată identică, care nu dezvăluie absolut nimic cu privire la modul existenţei mele.

2.PARALOGISMUL SIMPLICITĂŢII

Acel lucru a cărui acţiune nu poate fi considerată niciodată ca o colaborare a mai multor lucruri în acţiune este *simplu.* Dar sufletul sau eul gânditor este un astfel de lucru. Deci etc.

Critica celui de-al doilea
paralogism al psihologiei
transcendentale

Acesta este călcâiul lui Ahile al tuturor raţionamentelor dialectice ale psihologiei pure, iar nu numai un simplu joc sofistic născocit de dogmatic, pentru a da afirmaţiilor lui o strălucire trecătoare, ci

a aplica eului ca fiinţă gânditoare conceptul de substanţă, adică
P , ^e subiect care există pentru sine; şi o dată cu realitatea obiectivă
nceptului cade cu totul şi simplicitatea substanţei, legată de aceasta,
■ e transformă într-o simplă unitate logică şi calitativă a conştiinţei de
■ e în gândirea în genere, indiferent dacă subiectul este compus sau nu.

RESPINGEREA ARGUMENTULUI LUI MENDELSSOHN DESPRE PERMANENŢA SUFLETULUI

Acest filosof perspicace şi-a dat curând seama că argumentul obişnuit, care încearcă a dovedi că sufletul (dacă se admite că este o fiinţă simplă) nu poate înceta de a exista prin *descompunere,* este insuficient pentru a asigura continuitatea necesară a sufletului, întrucât ar mai putea fi admisă o încetare a existenţei lui prin *dispariţie.* în lucrarea sa *Phaedon,* el a căutat să pună sufletul la adăpost de această fragilitate, care ar însemna o adevărată anihilare, încumetându-se să demonstreze că o fiinţă simplă n-ar putea să înceteze de a exista, deoarece – dat fiind că ea nu poate fi diminuată şi deci nu poate pierde puţin câte puţin din existenţa ei şi astfel să se transforme *treptat* în nimic (neavând în sine părţi şi deci nici pluralitate) – între o clipă în care ea există şi cealaltă clipă,în care nu mai există, n-ar mai exista timp, ceea ce este imposibil.

---

raţionament care pare să reziste chiar examenului celui mai sever şi cercetării celei mai scrupuloase. Iată-l!

Orice substanţă *compusă este* un agregat de mai multe, iar acţiunea
unui compus sau ceea ce este inerent acestui compus ca atare este un
agregat de mai multe acţiuni sau accidente, care sunt repartizate între
mulţimea de substanţe. Dar un efect care rezultă din colaborarea mai
multor substanţe în acţiune este posibil dacă acest efect este numai
enor (aşa cum de exemplu mişcarea unui corp este mişcarea unită a
u uror părţilor lui). însă cu ideile, ca accidente care ţin de structura
ma a unei fiinţe gânditoare, lucrurile stau altfel. Căci presupuneţi că
pusul ar gândi: atunci fiecare parte a acestuia ar conţine o parte a
Şi numai toate împreună întreaga idee. Dar aici este o contradicţie.
aci» dat fiind că reprezentările repartizate între

diferite fiinţe (de

Dar el nu s-a gândit că şi dacă admitem natura simplă a sufletului dm cauză că el nu cuprinde un divers de elemente *exterioare unele faţă de altele,* deci nici mărime extensivă, nu i s-ar putea totuşi contesta ca oricărui lucru existent, mărime intensivă, adică un grad de realitate cu privire la toate facultăţile lui, ba în genere cu privire la tot ceea ce constituie existenţa; că acest grad poate descreşte printr-o mulţime de grade infinit mai mici şi astfel pretinsa substanţă (lucrul, a cărui permanenţă nu este încă bine stabilită) poate fi prefăcută în nimic, nu prin descompunere în părţi, ci prin pierderea *(remissio)* treptată a forţelor ei (aşadar, prin consumare, dacă îmi este permis să mă servesc de această expresie). Căci însăşi conştiinţa are totdeauna un grad care mai poate fi mereu diminuat*, prin urmare şi facultatea de a fi conştient de sine si la

* Claritate nu înseamnă, cum spun logicienii, conştiinţa unei reprezentări; căci un anumit grad de conştiinţă, care însă e prea slab pentru a ni-1 aminti, trebuie să se întâlnească chiar în unele reprezentări obscure, deoarece fără nici un pic de conştiinţă n-am face nici o diferenţă în legarea unor reprezentări obscure, ceea ce totuşi putem face când e vorba de caracteristicile unor concepte (cum sunt cele de drept şi echitate sau cele ale muzicianului când grupează concomitent mai multe note în fantezie), ci o reprezentare e clară atunci când conştiinţa despre ea este destul de puternică pentru a avea totodată *conştiinţa diferenţei ei* de altele. Dacă aceasta este suficientă pentru a face diferenţa, dar nu pentru a avea conştiinţa diferenţei, reprezentarea trebuie să fie numită încă obscură. Există deci infinit de multe grade de conştiinţă până la dispariţia ei.

exemplu, diferitele cuvinte ale unui vers) nu alcătuiesc niciodată o idee întreagă (un vers), atunci nici ideea nu poate fi inerentă unui compus ca atare. Ea nu este deci posibilă decât într-o *singură* substanţă, care nu este un agregat de mai multe, prin urmare este absolut simplă*.

Aşa-numitul *nervus probandi* al acestui argument se află în judecata: multe reprezentări trebuie să fie cuprinse în unitatea absoluta a subiectului gânditor, pentru a constitui o idee. Dar din *concepte* nimeni nu poate dovedi această judecată. Căci de unde să înceapă, pentru a face o asemenea dovadă? Judecata: o idee nu poate fi decât efectul unităţii

* Este foarte uşor să dai acestei dovezi precizarea formei didactice obişnuite-pentru scopul nostru este suficient să avem înaintea ochilor simpla dovadă, chiar n într-o formă populară.

ate celelalte facultăţi. Aşadar, permanenţa sufletului ca simplu
. t a] sim ţului intern rămâne nedovedită şi chiar indemonstrabilă,
■ permanenţa lui în viaţă, unde fiinţa gânditoare (ca om) este totodată
obiect al simţurilor externe, este clară în sine; dar cu aceasta nu se lasă
tisfăcut psihologul raţional, care se străduieşte să dovedească din
simple concepte permanenţa absolută a sufletului chiar dincolo de viaţă*.
Daca luăm judecăţile noastre de mai sus într-o înlănţuire *sintetică*
– asa cum şi trebuie luate, ca fiind valabile pentru toate fiinţele
gânditoare, în psihologia raţională ca sistem – şi dacă, plecând de la
categoria de relaţie cu judecata: toate fiinţele gânditoare sunt, ca atare,

* Cei care, pentru a pune în circulaţie o nouă posibilitate, cred a fi făcut destul când se fixează cu încăpăţânare pe poziţia că în ipotezele lor nu li se poate arăta nici o contradicţie (cum sunt toţi aceia care cred în posibilitatea gândirii, chiar după încetarea vieţii, deşi nu au alt exemplu decât în intuiţiile empirice din viaţa omenească), pot fi puşi în mare încurcătură prin alte posibilităţi, care nu sunt mai puţin cutezătoare. Astfel, este posibilitatea diviziunii unei *substanţe simple* în mai multe substanţe şi, invers, reunirea (coaliţia) mai multor substanţe în una simplă. Căci deşi divizibilitatea presupune un compus, ea totuşi nu reclamă în mod necesar un compus de substanţe, ci numai de grade (ale diferitelor facultăţi) ale uneia şi aceleiaşi substanţe. Dar aşa cum putem concepe toate forţele şi facultăţile sufletului, chiar şi pe aceea a conştiinţei, dispărute pe jumătate, astfel încât să rămână mereu substanţă, tot astfel ne putem reprezenta fără contradicţie această jumătate dispărută ca fiind păstrată, dar nu în

absolute a fiinţei gânditoare nu poate fi tratată ca fiind analitică. Căci unitatea ideii, care constă din multe reprezentări, este colectivă şi se poate referi din punctul de vedere al simplelor concepte tot atât de bine la unitatea colectivă a substanţelor care o produc (după cum mişcarea unui corp este mişcarea compusă a tuturor părţilor lui), cât şi la unitatea absolută a subiectului. După regula identităţii, necesitatea supoziţiei unei substanţe simple nu poate fi deci sesizată într-o idee compusă. Dar că [ac]eeaşi judecată trebuie să fie cunoscută sintetic şi complet *a priori* mai din concepte nimeni nu va îndrăzni să susţină, dacă sesizează Pnncrpiul posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori aşa* cum l-am expus [m]aisus.

ar este şi imposibil să deducă din experienţă această unitate esară a subiectului drept condiţie a posibilităţii oricărei idei. Căci

substanţe, parcurgem îndărăt seria lor până când se închide cercul ajungem în cele din urmă la existenţa acestor fiinţe. în acest sistem, nu

---

suflet, ci în afara lui; numai că, deoarece aici tot ceea ce este totdeauna real în el si în consecinţă are un grad, prin urmare întreaga existenţă a sufletului a fost înjumătăţită, fără a lipsi ceva din ea, ar apărea imediat o substanţă particulară în afara lui. Căci pluralitatea care a fost divizată a existat şi mai înainte, dar nu ca pluralitate de substanţe, ci ca cuantum de existenţă în orice realitate; iar unitatea substanţei a fost numai un mod de a exista, care numai prin această diviziune s-a transformat într-o pluralitate de subzistente. Dar tot astfel mai multe substanţe simple s-ar putea reuni în una singură, fără a se pierde nimic decât pluralitatea subzistenţei, fiindcă această unică substanţă ar conţine în sine gradul de realitate al tuturor celor precedente; şi poate că substanţele simple, care ne dau fenomenul unei materii (desigur nu printr-o influenţă mecanică sau chimică reciprocă, dar totuşi printr-o influenţă necunoscută nouă, faţă de care influenţa mecanică sau chimică este numai fenomen), ar produce sufletele copiilor printr-o asemenea diviziune *dinamică* a sufletelor părinţilor ca *mărimi intensive,* prin aceea că ele şi-ar repara pierderea lor prin unirea cu o nouă materie de acelaşi fel. Departe de mine de a acorda cea mai mică valoare sau valabilitate acestor fantasmagorii, iar principiile de mai sus din Analitică ne-au poruncit îndeajuns să nu dăm categoriilor (cum este cea de substanţă) altă întrebuinţare decât una empirică. Dar dacă raţionalistul este destul de cutezător pentru a face din simpla facultate de gândire, fără ajutorul unei intuiţii constante prin care ar fi dat un obiect, o fiinţă care există în sine, numai fiindcă unitatea apercepţiei în gândire nu-i permite o explicaţie din compus, în loc să facă bine să mărturisească că nu poate explica posibilitatea unei naturi gânditoare, de ce *materialistul,* deşi poate tot atât de puţin invoca experienţa în sprijinul posibilităţilor lui, n-ar fi îndreptăţit să arate aceeaşi cutezanţă de a se folosi de principiul lui pentru o întrebuinţare opusă, menţinând unitatea formală a celui dintâi?

---

experienţa nu ne poate face să cunoaştem nici o necesitate, ca să nu mai vorbim de faptul că conceptul unităţii absolute depăşeşte cu mult sfera experienţei. De unde luăm atunci această judecată, pe care se sprijină întregul raţionament psihologic?

Este evident că atunci când vrem să ne reprezentăm o fiinţă gânditoare trebuie să ne instalăm în locul ei şi deci să substituim propriul nostru subiect obiectului asupra căruia vrem să reflectăm (ceea ce nu este cazul în nici un alt gen de cercetare), şi că postulăm pentru orice idee unitatea absolută a subiectului numai fiindcă altfel n-am putea spune: eu gândesc (diversul într-o reprezentare). Căci deşi întregul ideii ar putea fi divizat şi distribuit între mai multe subiecte, totuşi *eul* subiectiv nu poate fi divizat şi distribuit şi totuşi pe acesta îl presupunem în orice gândire.

mai că ele au conştiinţa acestei existenţe, independent de lucruri
terne dar o pot şi determina prin ele însele (în raport cu permanenţa,
re aparţine în mod necesar caracterului substanţei). Dar de aici
rmează că *idealismul este* inevitabil în acest sistem raţionalist, cel puţin
dealismul problematic, şi că dacă existenţa lucrurilor externe nu este
necesară pentru determinarea propriei noastre existenţe în timp, atunci
este inutil să o presupui, dacă nu poţi aduce niciodată o dovadă în sprijinul
ei.

Dacă, dimpotrivă, urmăm procedeul *analiticm* care eu *gândesc* este dat ca o judecată care include o existenţă, prin urmare are la bază modalitatea, şi analizăm judecata, pentru a cunoaşte conţinutul ei, anume dacă şi în ce fel acest eu îşi determină numai prin aceasta existenţa lui în spaţiu sau în timp, atunci judecăţile psihologiei raţionale ar începe nu de la conceptul unei fiinţe gânditoare în genere, ci de la o realitate şi din modul cum este gândită ea, după ce s-a făcut abstracţie de tot ceea ce este empiric aici, ar deduce ceea ce aparţine unei fiinţe gânditoare în genere, asa cum arată tabelul următor.

Aşadar şi aici, ca şi în paralogismul anterior, judecata formală a apercepţiei *eu gândesc* rămâne întregul fundament pe care psihologia raţională se încumetă a-şi lărgi cunoştinţele ei, judecată care nu este desigur o experienţă, ci forma apercepţiei, inerentă oricărei experienţe Şi precedând-o, deşi ea nu trebuie considerată, în raport cu o cunoştinţă posibilă în genere, decât ca o *condiţie pur subiectivă* a acesteia, pe care [n]°i pe nedrept o transformăm într-o condiţie a posibilităţii unei cunoaşteri a obiectelor, adică un *concept* despre fiinţa gânditoare în e nere, căci pe aceasta noi n-o putem reprezenta fără a ne instala pe noi Şine, cu formula conştiinţei noastre, în locul oricărei alte fiinţe inteligente.

Dar simplicitatea eului meu (ca suflet) nu este de fapt *dedusă* din [a] [eu]*gândesc,* ci dimpotrivă, cea dintâi se află deja în orice idee.

1 *Eu gândesc,*

ca subiect,	*ca subiect simplu,*

ca subiect identic, în
orice stare a gândirii
mele.

Cum, în a doua propoziţie, nu este determinat dacă eu *pot* exista şi *pot* fi gândit numai ca subiect şi nu cumva şi ca predicat al altui subiect, conceptul de subiect este luat aici numai logic şi rămâne nedeterminat dacă prin el trebuie înţeleasă sau nu substanţa. Numai în a treia judecată unitatea absolută a apercepţiei, eul simplu, în reprezentare, la care se referă orice unire sau separare, care constituie gândirea, devine importantă şi pentru sine, chiar dacă n-am stabilit nimic cu privire la natura sau subzistenţa subiectului. Apercepţia este ceva real, iar simplicitatea ei este deja implicată în posibilitatea ei. Dar în spaţiu nu există nimic real care să fie simplu; căci punctele (care constituie singurul lucru simplu în spaţiu) sunt numai limite, iar nu ceva care serveşte ca parte la constituirea spaţiului. De aici urmează deci

---

Judecata: eu *sunt simplu* trebuie considerată ca o expresie nemijlocita a apercepţiei, aşa cum pretinsul raţionament al lui Descartes: *cogito, ergo sum,* este de fapt tautologic, întrucât acest *cogito (sum cogitans)* exprimă nemijlocit realitatea. *Eu sunt simplu* nu înseamnă însă nimic mai mult decât că această reprezentare *eu* nu cuprinde în sine nici cea mai mică diversitate şi că este unitate absolută (deşi numai logică).

Astfel dovada psihologică, atât de renumită, este bazată exclusiv pe unitatea indivizibilă a unei reprezentări, care nu face decât să dirijeze verbul cu privire la o singură persoană. Este însă evident că subiectul inerentei nu este desemnat decât transcendental prin eul legat de idee, fără a observa nici cea mai neînsemnată proprietate a lui, fără a cunoaşte sau a şti în genere ceva despre el. El înseamnă un ceva în genere (subiec transcendental), a cărui reprezentare trebuie să fie desigur simplă, tocmai

mposibilitatea unei explicaţii a naturii mele numai ca subiect gânditor, din principiile *materialismului.* Dar cum în prima judecată existenţa mea este considerată ca fiind dată, căci ea nu spune: orice fiinţă gânditoare există (ceea ce ar însemna totodată necesitatea absolută a acestor fiinţe si deci ar spune prea mult despre ele), ci numai: eu *exist* gândind, judecata este empirică şi conţine determinarea existenţei mele numai cu privire la reprezentările mele în timp. Dar, pe de altă parte, fiindcă eu am nevoie aici mai întâi de ceva permanent, care, întrucât mă gândesc pe mine, nu-mi este dat în intuiţia internă, nu este posibil să determin, prin aceasta simplă conştiinţă de sine, modul în care exist, dacă exist ca substanţă sau ca accident. Dacă deci *materialismul* este incapabil să explice existenţa mea, *spiritualismul* este tot atât de insuficient în această privinţă; iar consecinţa este că noi nu putem cunoaşte nimic, în nici un mod, oricare ar fi el, despre natura sufletului nostru, care priveşte în genere posibilitatea existenţei lui separate.

Şi cum ar fi posibil să depăşim experienţa (existenţa noastră în viaţă) prin unitatea conştiinţei, pe care noi înşine n-o cunoaştem decât prin aceea că avem absolută nevoie de ea pentru posibilitatea experienţei, ba chiar să lărgim cunoaşterea noastră asupra naturii tuturor fiinţelor gânditoare în genere prin judecata empirică, dar nedeterminată cu privire la orice fel de intuiţie: eu gândesc?

---

fiindcă nu determinăm nimic în el, precum e desigur cert ca nimic nu poate fi reprezentat mai simplu decât prin conceptul de un simplu ceva. Dar simplicitatea reprezentării despre un subiect nu înseamnă totodată şi o cunoaştere a simplicităţii subiectului însuşi, căci se face abstracţie cu totul de proprietăţile lui, atunci când este desemnat prin expresia complet lipsită de conţinut: eu (pe care o pot aplica oricărui subiect gânditor).

Atât este cert, că prin eu gândesc totdeauna o unitate absolută, dar
°gică, a subiectului (simplicitatea), iar nu că prin aceasta aş cunoaşte
simplicitatea reală a subiectului meu. Aşa cum judecata: eu sunt
stanţă n-a însemnat altceva decât categoria pura, cu care nu pot face
n *COnc*reto nici o întrebuinţare (empirică), tot astfel îmi este permis să
n- eu sunt o substanţă simplă, adică o substanţă a cărei reprezentare

Nu există deci o psihologie raţională ca *doctrină,* care să adauge ceva la cunoaşterea de noi înşine, ci numai ca *disciplină,* care pune raţiunii speculative, în acest câmp, hotare de nedepăşit, pe de o parte pentru a nu se arunca în braţele materialismului fără suflet, pe de altă parte pentru a nu se pierde hoinărind în spiritualismul care pentru noi este lipsit de fundament în viaţă; ci mai curând ne avertizează să considerăm acest refuz al raţiunii noastre de a da un răspuns mulţumitor la întrebările pline de curiozitate care depăşesc această viaţă ca un semn din partea ei de a întoarce cunoaşterea de sine de la speculaţia extravagantă infructuoasă la o fecundă folosire practică, care, chiar dacă este îndreptată totdeauna numai asupra obiectelor experienţei, totuşi îşi ia principiile de la ceva mai înalt şi ne determină purtarea astfel, ca şi când menirea noastră s-ar întinde infinit dincolo de experienţă şi prin urmare dincolo de această viaţă.

Se vede din toate acestea că numai o înţelegere greşită a dat naştere psihologiei raţionale. Unitatea conştiinţei, care se află la baza categoriilor, este luată drept intuiţie a subiectului ca obiect şi i se aplică categoria substanţei. Dar ea nu este decât unitatea în *gândire,* prin ea singură nefiind dat nici un obiect, deci asupra ei nu poate fi aplicată categoria de substanţă, care presupune totdeauna o *intuiţie* dată, şi prin urmare nu poate fi cunoscut acest subiect. Subiectul categoriilor nu poate deci dobândi un concept despre sine însuşi ca despre un obiect al

---

nu conţine niciodată o sinteză a diversului; însă acest concept sau chiar şi această judecată nu ne învaţă nimic cu privire la mine însumi ca obiect al experienţei, căci conceptul de substanţă nu este el însuşi folosit decât ca funcţie a sintezei, fără a avea la bază o intuiţie, prin urmare fără obiect, şi este valabil numai despre condiţia cunoaşterii noastre, iar nu despre vreun obiect pe care l-am putea indica. Să încercăm să vedem pretinsa utilitate a acestei judecăţi.

Oricine trebuie să mărturisească că afirmaţia despre natura simplă a sufletului nu are valoare decât întrucât prin ea pot distinge acest subiect de toată materia şi prin urmare pot pune sufletul în afara caducităţii, căreia materia îi este oricând supusă. Pentru această folosire este de fapt şi destinată judecata de mai sus, de aceea şi este de cele mai multe ori exprimată astfel: sufletul nu este corporal. Dacă pot arăta acum că şi

categoriilor, prin aceea că el gândeşte aceste categorii; căci pentru a le aândi trebuie să pună la bază conştiinţa lui pură de sine, care a trebuit totuşi să fie explicată. Tot astfel subiectul, în care îşi are originar fundamentul reprezentarea de timp, nu poate determina prin aceasta propria Iui existenţă în timp, şi dacă acest ultim lucru nu este posibil, atunci nici primul, anume determinarea de sine însuşi (ca fiinţă gânditoare în genere) nu poate avea loc cu ajutorul categoriilor*.

* „Eu gândesc" este, cum s-a spus deja, o judecată empirică şi conţine în sine judecata: eu exist. Dar eu nu pot spune: tot ce gândeşte există; căci atunci proprietatea gândirii ar face din toate fiinţele care o posedă nişte fiinţe necesare. De aceea, existenţa mea nici nu poate fi considerată ca dedusă din judecata: eu gândesc, cum credea Descartes (căci altminteri premisa majoră: tot ce gândeşte există ar trebui să preceadă), ci este identică cu ea. Ea exprimă o intuiţie empirică nedeterminată, adică percepţie (prin urmare, ea demonstrează că deja senzaţia, care aparţine deci sensibilităţii, stă la baza acestei judecăţi existenţiale), dar precedă experienţa, care trebuie să determine obiectul percepţiei, cu ajutorul categoriei, cu privire la timp; iar existenţa încă nu este aici o categorie, ca atare nu se referă la un obiect dat în mod nedeterminat, ci numai la unul despre care avem un concept şi despre care vrem să ştim dacă există sau nu şi în afara acestui concept. O percepţie nedeterminată înseamnă aici numai ceva real, care a fost dat, şi anume numai pentru gândire în genere, aşadar nu ca fenomen şi nici ca lucru în sine *(noumenon),* ci ca ceva care există de fapt şi care este desemnat ca atare în judecata: eu gândesc. Căci este de notat că atunci când am numit judecata eu *gândesc* o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că *cui* în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparţine gândirii în

---

acordând acestei judecăţi cardinale a psihologiei raţionale, în semnificaţia pură a unei simple judecăţi raţionale (din categorii pure), toată valabilitatea obiectivă (tot ce gândeşte este substanţă simplă), totuşi această judecată nu poate avea nici o întrebuinţare în ceea ce priveşte eterogeneitatea sau omogeneitatea sufletului cu materia, aceasta înseamnă tot atât ca şi cum aş fi exilat această pretinsă cunoaştere psihologică în câmpul simplelor Idei, cărora le lipseşte realitatea folosirii obiective.

In Estetica transcendentală am demonstrat incontestabil că rpunle sunt simple fenomene ale simţului nostru extern şi nu lucruri în 'ne. In consecinţă, putem spune cu drept cuvânt că subiectul nostru rtor nu este corporal, ceea ce înseamnă că, fiind reprezentat de noi [ct a]l simţului intern, el nu poate fi, în măsura în care gândeşte,

Astfel, deci, o cunoaştere încercată dincolo de hotarele experienţei posibile şi care totuşi este de cel mai mare interes pentru omenire, în măsura în care cerem această cunoaştere filosofiei speculative, se preface într-o speranţă iluzorie; totuşi severitatea criticii, prin faptul că dovedeşte în acelaşi timp imposibilitatea de a decide dogmatic despre un obiect al experienţei ceva care trece dincolo de hotarele experienţei, aduce raţiunii, în această preocupare a ei, un serviciu care nu este lipsit de importanţă, anume de a o pune de asemenea în siguranţă împotriva tuturor afirmaţiilor posibile contrare; ceea ce nu se poate efectua altfel decât fie dovedind apodictic judecata ei, fie, în cazul că acest lucru nu reuşeşte, căutând izvoarele acestei neputinţe care, dacă se află în limitele necesare ale raţiunii noastre, trebuie să supună atunci pe orice adversar aceleiaşi legi de renunţare la toate pretenţiile unei afirmaţii dogmatice.

Totuşi, prin aceasta, dreptul, ba chiar necesitatea de a admite o viaţă viitoare, potrivit principiilor folosirii practice a raţiunii, care este legată de folosirea speculativă, nu sunt prin aceasta câtuşi de puţin pierdute; căci şi aşa dovada pur speculativă n-a putut avea niciodată vreo influenţă asupra raţiunii comune a oamenilor. Această dovadă este aşezată pe

genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul *eu gândesc* n-ar avea totuşi loc, iar empiricul nu este decât condiţia aplicării sau folosirii facultăţii intelectuale pure.

obiect al simţurilor externe, adică nu poate fi fenomen în spaţiu. Aceasta înseamnă că nu putem întâlni niciodată printre fenomenele externe fiinţe gânditoare *ca atare* sau că nu putem intui dinafară gândurile lor, conştiinţa, dorinţele lor etc; căci toate acestea aparţin simţului intern. De fapt, acest argument pare a fi firesc şi popular, din care cauză însuşi simţul comun pare să-1 fi descoperit încă de mult, şi în felul acesta a început foarte de timpuriu să considere sufletele ca existenţe total distincte de corpuri.

Deşi întinderea, impenetrabilitatea, compoziţia şi mişcarea, pe scurt tot ceea ce ne pot procura simţurile externe, nu sunt şi nici nu vor cuprinde idei, sentiment, înclinaţie sau decizie, acestea nefiind nicăieri obiecte ale intuiţiei externe, totuşi acel ceva care stă la baza fenomenelor externe şi care afectează simţul nostru în aşa fel încât el primeşte

ârful unui fir de păr, încât chiar şi şcoala o poate menţine pe acest vârf umai atât timp cât o face să se învârte neîncetat în jurul ei ca un titirez si nu constituie aşadar nici chiar în ochii şcolii o bază solidă pe care s-ar nutea construi ceva. Dovezile, care pot fi folosite de lume, îşi păstrează aici toate valoarea lor nemicşorată şi, prin înlăturarea acelor pretenţii dogmatice, mai curând câştigă în claritate şi în putere naturală de convingere, punând raţiunea în propriul ei domeniu, adică în ordinea scopurilor, care este totodată o ordine a naturii. Dar atunci, ca facultate practică în sine, fără a fi limitată la condiţiile acestei de-a doua ordini, este îndreptăţită să extindă prima ordine şi cu ea propria noastră existenţă dincolo de limitele experienţei şi ale vieţii. Judecând *în analogic cu natura* fiinţelor vii din această lume, unde raţiunea trebuie să admită în mod necesar principiul că nu se găseşte nici un organ, nici o facultate, nici un impuls, deci nimic inutil sau disproporţionat cu folosirea şi prin urmare contrar scopului, ci totul este exact adaptat menirii lui în viaţă, omul, care totuşi singur poate conţine în el scopul final al tuturor acestor lucruri, ar trebui să fie singura creatură care să facă excepţie. Căci dispoziţiile lui naturale – nu numai în ceea ce priveşte talentele şi impulsurile de a le folosi, ci mai ales legea morală din el – trec atât de mult dincolo de orice folos şi avantaj pe care l-ar putea avea de aici în această viaţă, încât cea din urmă îl învaţă să preţuiască mai presus de orice simpla conştiinţă a unei atitudini juste în paguba tuturor

---

reprezentările de spaţiu, materie, formă etc, acest ceva, considerat ca noumenon (sau mai bine-zis ca obiect transcendental), ar putea fi totodată şi subiectul ideilor, deşi prin modul în care este afectat simţul nostru extern noi nu primim nici o intuiţie despre reprezentări, voinţă [et]c., ci numai despre spaţiu şi determinările lui. Dar acest ceva nu este întins, nici impenetrabil, nici compus, căci toate aceste predicate privesc numai sensibilitatea şi intuiţia ei, în măsura în care suntem afectaţi de astfel de obiecte (de altfel, necunoscute nouă). Aceste expresii nu ne fac Msa să cunoaştem ce fel de obiect este, ci numai că lui ca atare, considerat în sine ca fiind fără relaţie cu simţurile externe, nu-i pot fi atnbuite aceste predicate ale fenomenelor externe. Numai că predicatele roţului intern, reprezentări şi idei, nu-i sunt contradictorii. Prin urmare, dacă se admite simplicitatea naturii lui, sufletul omenesc nu este, cu

avantajelor, chiar şi a iluziei gloriei postume, şi omul se simte chemat lăuntric să se facă, prin conduita lui din această lume şi renunţând la multe avantaje, demn de a fi cetăţean al unei lumi mai bune despre care are Idee. Această puternică dovadă, care nu poate fi răsturnată niciodată însoţită de cunoaşterea mereu crescândă a finalităţii în tot ce vedem înaintea noastră şi de o perspectivă a imensităţii creaţiei, prin urmare însoţită şi de conştiinţa unei anumite nelimitări în extinderea posibilă a cunoştinţelor noastre, împreună cu un impuls corespunzător cunoaşterii, rămâne încă în picioare, chiar dacă ar trebui să renunţăm de a sesiza durata necesară a existenţei noastre din cunoaşterea numai teoretică despre noi înşine.

CONCLUZIA SOLUŢIONĂRII PARALOGISMULUI PSIHOLOGIC

Aparenţa dialectică în psihologia raţională se întemeiază pe confuzia unei Idei a raţiunii (a unei inteligenţe pure) cu conceptul indeterminat în toate privinţele despre o fiinţă gânditoare în genere. Eu mă gândesc pe mine însumi în vederea unei experienţe posibile şi mai fac şi abstracţie de orice experienţă reală şi conchid de aici că pot fi

---

privire la substratul lui, suficient de deosebit de materie, daca o considerăm numai ca fenomen (aşa cum trebuie să facem).

Dacă materia ar fi un lucru în sine, atunci în calitate de existenţă compusă ea s-ar deosebi cu totul de suflet ca existenţă simplă. Dar ea nu este decât fenomen extern, al cărui substrat nu poate fi cunoscut prin nici un fel de predicate; prin urmare, eu pot admite că substratul în sine este simplu, deşi prin modul în care afectează simţurile noastre el produce în noi intuiţia de întins şi prin urmare de compus şi că deci substanţa, care, privită prin simţul nostru extern, are întindere implică în sine idei, care pot fi reprezentate cu conştiinţa prin propriul lor simţ intern. In felul acesta, acelaşi lucru care într-o privinţă s-ar numi corporal, ar fi totodată în altă privinţă o fiinţă gânditoare, ale cărei idei, ce e drept, noi nu le

stient de existenţa mea chiar şi în afara experienţei şi a condiţiilor ei
rice Prin urmare, eu confund *abstracţia* posibilă de existenţa mea
iric determinată cu presupusa conştiinţă a unei existenţe posibile a
lui meu gânditor *izolat* şi cred că *cunosc* substanţialul din mine ca fiind
hiectul transcendental, neavând în gândire decât unitatea conştiinţei,
care se afla la baza oricărui act de determinare considerat ca simplă formă a
cunoaşterii.

Problema de a explica comunitatea dintre suflet şi corp nu aparţine de fapt acestei psihologii despre care este vorba aici, căci ea are intenţia să dovedească personalitatea sufletului chiar şi în afara acestei comunităţi (după moarte) şi este deci *transcendentă în* înţelesul propriu al cuvântului, deşi se ocupă cu un obiect al experienţei, dar numai întrucât el încetează de a fi un obiect al experienţei. Dar şi la aceasta se poate da,potrivit doctrinei noastre, un răspuns satisfăcător. Dificultatea care a dat naştere acestei probleme constă, după cum se ştie, în presupusa eterogeneitate dintre obiectul simţului intern (sufletul) şi obiectele simţurilor externe, deoarece primul implică numai timpul, pe când celelalte şi spaţiul drept condiţie formală a intuiţiei lor. Dar dacă ne gândim că ambele specii de obiecte nu diferă între ele din punct de vedere intern, ci numai întrucât unul *apare* celuilalt ca exterior şi că prin urmare ceea ce stă la baza fenomenului materiei ca lucru în sine poate că nu este chiar atât de eterogen, atunci dispare această dificultate şi nu

---

putem intui, ci numai semnele lor în fenomen. Prin aceasta s-ar înlătura expresia că numai sufletele (ca specii particulare de substanţe) gândesc; ar fi mai bine să se spună, cum se obişnuieşte, că oamenii gândesc, cu alte cuvinte că acelaşi lucru care, ca fenomen extern, este întins, interior (in sine) este un subiect,care nu este compus, ci simplu, şi care gândeşte. Dar fără a îngădui astfel de ipoteze, se poate observa în general că daca prin suflet înţeleg o fiinţă gânditoare în sine, însăşi întrebarea dacă sunetul este sau nu de aceeaşi natură cu materia (care nu este un lucru în sine, ci numai o specie de reprezentări în noi) este greşit pusă; căci se .eiege de la sine că un lucru în sine are altă natură decât determinările Care"i co nstituie numai starea.

Ua ca însă comparăm eul gânditor nu cu materia, ci cu inteligibilul e Se ^ la baza fenomenului extern pe care îl numim materie, atunci,

mai rămâne alta decât aceea de a şti cum este posibilă în genere o comunitate între substanţe; dar soluţia acestei probleme se află cu totul în afara câmpului psihologiei şi, aşa cum va aprecia lesne cititorul, după cele spuse în Analitică despre forţe constitutive şi facultăţi, se află fără nici o îndoială în afara câmpului oricărei cunoaşteri omeneşti.

NOTA GENERALA PRIVIND TRECEREA DE LA PSIHOLOGIA RAŢIONALĂ LA COSMOLOGIE

Judecata: eu gândesc sau: eu exist gândind este o judecată empirică. Dar o astfel de judecată are la bază intuiţie empirică, prin urmare şi obiectul gândit ca fenomen; şi astfel, pare că, potrivit teoriei noastre, sufletul ar fi transformat cu totul, chiar în gândire, în fenomen şi în felul acesta însăşi conştiinţa noastră, ca simplă aparenţă, ar trebui să se reducă în realitate la nimic.

Gândirea, luată în sine, este numai funcţia logică, prin urmare spontaneitate a legării diversului unei intuiţii numai posibile şi nu prezintă în nici un caz subiectul conştiinţei ca fenomen, numai fiindcă ea nu ia în considerare modul intuirii, dacă este sensibilă sau intelectuală. Prin aceasta eu nu mă reprezint mie însumi nici aşa cum sunt, nici aşa cum îmi apar, ci mă gândesc pe mine numai ca pe un obiect oarecare, de

---

dat fiind că despre inteligibil nu ştim nimic, noi nu putem nici spune că sufletul se distinge intrinsec de el prin ceva.

Prin urmare, conştiinţa simplă nu este o cunoaştere a naturii simple a subiectului nostru, întrucât prin ea subiectul trebuie să fie deosebit de materie ca de o existenţă compusă.

Dar dacă în singurul caz în care acest concept este utilizabil, adică în compararea eului meu cu obiectele experienţei externe, nu este apt spre a determina caracterul propriu şi distinctiv al naturii lui, oricât am pretinde că ştim că *cui* gânditor, sufletul (o denumire pentru obiectul transcendental al simţului intern), este simplu, totuşi această expresie nu are nici o întrebuinţare care să poată fi extinsă la obiecte reale şi de aceea nu poate lărgi câtuşi de puţin cunoaşterea noastră.

1 cărui mod de intuire fac abstracţie. Dacă mă reprezint aici ca *subiect* 1 ideilor sau şi ca *principiu* al gândirii, aceste moduri de reprezentare u înseamnă categoriile substanţei sau cauzei, căci acestea sunt acele funcţii ale gândirii (actului judecăţii), aplicate deja la intuiţia noastră sensibilă, care fără îndoială ar fi necesare, dacă aş vrea să mă *cunosc pe* mine Dar eu vreau să fiu conştient de mine numai ca gândind; las la o parte modul cum este dat în intuiţie propriul meu eu; şi atunci el ar putea fi pentru mine care gândesc, dar nu întrucât gândesc, numai fenomen; în conştiinţa pe care o am despre mine în simpla gândire eu sunt *fiinţa însăşi,* dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gândire.

Dar judecata: eu gândesc, în măsura în care spune numai atât: *eu exist gândind,* nu este simplă funcţie logică, ci determină subiectul (care însă este totodată obiect) cu privire la existenţă şi nu poate avea loc fără simţul intern, a cărui intuiţie oferă totdeauna obiectul nu ca lucru în sine, ci numai ca fenomen. în această judecată nu mai este deci simplă spontaneitate a gândirii, ci şi receptivitate a intuiţiei, adică gândirea despre mine însumi, aplicată la intuiţia empirică a aceluiaşi subiect. în aceasta din urmă eul gânditor ar trebui să-şi caute condiţiile folosirii funcţiilor lui logice în categoriile substanţei, cauzei etc, nu numai pentru a se desemna pe sine ca obiect doar prin eu, ci şi pentru a determina modul existenţei lui, adică pentru a se cunoaşte pe sine ca *noumenon;*

Astfel, întreaga psihologie raţională cade o dată cu principalul ei punct de sprijin şi nu putem spera nici aici, nici altundeva, să extindem cunoştinţele noastre prin simple concepte (cu atât mai puţin încă prin simpla formă subiectivă a tuturor conceptelor noastre, conştiinţa) fără relaţie cu experienţa posibilă, deoarece însuşi conceptul fundamental al unei *naturi simple* este astfel, încât el nu poate fi întâlnit nicăieri în experienţă şi prin urmare nu există nici o cale pentru a ajunge la el, ca la un concept obiectiv valabil.

3. PARALOGISMUL PERSONALITĂŢII

eea ce este conştient de identitatea numerică a eului său în diferite impuri i

este conştient de identitatea nun i este, în această calitate, *o persoană.*

ceea ce e însă imposibil, deoarece intuiţia empirică internă este sensibilă şi nu oferă nimic altceva decât date ale fenomenului, care nu procură nimic obiectului *conştiinţei pure* pentru cunoaşterea existenţei lui separate, ci poate servi numai ca sprijin experienţei.

Presupuneţi însă că s-ar găsi mai târziu nu în experienţă, ci în anumite legi ale folosirii raţiunii pure care privesc existenţa noastră şi care există a *priori* (şi nu sunt reguli pur logice), prilejul de a ne presupune pe noi complet *apriori* cu privire la propria noastră *existenţă* ca *legislatori* şi determinând această existenţă însăşi, atunci s-ar descoperi prin aceasta o spontaneitate, prin care realitatea noastră ar fi determinabilă, fără a avea nevoie pentru aceasta de condiţiile intuiţiei empirice; şi atunci ne-am da seama că în conştiinţa existenţei noastre e conţinut a *priori* ceva ce poate servi totuşi pentru a determina existenţa noastră, care nu este complet determinabilă decât sensibil, cu privire la o anumită facultate internă, în raport cu o lume inteligibilă (desigur numai gândită).

Dar acest lucru n-ar face să progreseze cu nimic toate experimentele în psihologia raţională. Căci prin acea facultate admirabilă, pe care abia conştiinţa legii morale mi-o revelează, eu aş avea în adevăr un principiu al determinării existenţei mele, care este pur intelectual, dar prin ce predicate? Nu prin altele decât prin acelea care trebuie să-mi fie date în intuiţia sensibilă; şi astfel eu aş ajunge iarăşi acolo unde eram în

---

Dar sufletul este etc.
Deci, el este o
persoană.

Critica celui de-a/ *treilea*
paralogism al psihologiei
transcendentale

Dacă vreau să cunosc prin experienţă identitatea numerică a unui obiect extern, îmi voi îndrepta atenţia asupra a ceea ce e permanent în acest fenomen, la care, în calitate de subiect, se raportează tot restul ca determinări, şi voi remarca identitatea acestui subiect în timpul în care tot restul se schimbă. Dar eu sunt un obiect al simţului intern şi orice timp este numai forma simţului intern. Prin urmare, eu raportez fiecare dintre determinările mele succesive şi pe toate împreună la eul numeric-identic

sihologia raţională, anume la nevoia de a avea intuiţii sensibile, pentru procura o semnificare conceptelor mele intelectuale de substanţă,

auză etc, fără care nu pot avea cunoaştere despre mine; acele intuiţii "nsa nu mă pot ajuta niciodată să depăşesc câmpul experienţei. Totuşi, cu privire la folosirea practică, care totdeauna este îndreptată spre obiecte ale experienţei, eu aş fi autorizat să aplic aceste concepte la libertate şi la subiectul ei, potrivit sensului analogic din folosirea teoretică; nu înţeleg prin aceasta decât funcţiile logice ale subiectului şi predicatului, ale principiului şi consecinţei, conform cărora acţiunile sau efectele sunt determinate potrivit acestor legi, astfel încât aceste acţiuni si aceste efecte pot fi explicate oricând, ca şi legile naturii, potrivit categoriilor de substanţă şi de cauză, deşi ele izvorăsc dintr-un cu totul alt principiu. Acest lucru trebuia spus, pentru a preîntâmpina confuzia la care este uşor expusă doctrina noastră despre intuiţia de noi înşine ca fenomen. în cele ce urmează vom avea ocazia să folosim aceste noţiuni.

în orice timp, adică în forma intuiţiei interne despre mine însumi. Sub acest raport, personalitatea sufletului nici măcar n-ar trebui considerată ca fiind dedusă, ci ca o judecată absolut identică a conştiinţei de sine în timp; aceasta este şi cauza pentru care ea este valabilă *apriori*. Căci ea nu spune în realitate nimic altceva decât că în tot timpul în care sunt conştient de mine însumi sunt conştient de acest timp ca aparţinând unităţii eului meu; şi este tot una dacă spun: acest timp întreg există în mme ca unitate individuală sau: eu mă aflu în tot acest timp cu o ^entitate numerică.

identitatea persoanei se găseşte deci inevitabil în propria mea

nştimţă. Dacă însă mă privesc pe mine din punctul de vedere al altuia

obiect al intuiţiei lui externe), atunci acest observator extern mă

mează pe *mine* în primul rând *în timp,* căci în apercepţie *timpul* nu

este propriu-zis reprezentat decât *în mine.* Chiar dacă am admite eul care însoţeşte în conştiinţa *mea* toate reprezentările în tot timpul, şi anume cu totală identitate, totuşi el nu va deduce din el şi permanenţa obiectivă a eului meu. Căci, cum atunci timpul în care observatorul mă plasează pe mine nu este acela care se găseşte în propria mea sensibilitate, ci în aceea a lui, identitatea, care este legată necesar cu conştiinţa mea, nu este în acelaşi timp legată cu a lui, adică cu intuiţia externă a subiectului meu.

Identitatea conştiinţei de mine însumi în diferite timpuri nu este deci decât o condiţie formală a ideilor mele şi a conexiunii lor, dar ea nu dovedeşte nicidecum identitatea numerică a subiectului meu, în care, în ciuda identităţii logice a eului, poate să fi survenit o asemenea schimbare, care să nu permită să-i menţinem identitatea, deşi permite încă să-1 numim tot eu, şi care, în oricare altă stare, chiar într-o totală transformare a subiectului, ar putea totuşi păstra mereu ideea subiectului precedent şi astfel să o transmită şi celui următor*.

Deşi judecata unor şcoli antice că totul este *curgător* şi nimic în lume nu e *permanent* şi nu durează nu rămâne în vigoare, îndată ce se admit substanţe, totuşi ea nu este respinsă de unitatea conştiinţei de sine. Căci noi înşine nu putem judeca, prin conştiinţa noastră, dacă suntem sau nu permanenţi ca suflet, fiindcă noi considerăm ca ţinând de eul nostru identic numai acele elemente de care suntem conştienţi şi că astfel, negreşit, trebuie în mod necesar să judecăm că suntem aceiaşi în tot timpul în care suntem conştienţi de noi. Dar din punctul de vedere al unui străin, noi nu putem declara acest lucru ca valabil, căci, întrucât nu

* O bilă elastică, care se izbeşte de una similară în linie dreaptă, transmite acesteia întreaga ei mişcare şi prin urmare întreaga ei stare (dacă nu considerăm decât poziţiile în spaţiu). Admiteţi, în analogie cu astfel de corpuri, substanţe care transmit una alteia reprezentări, împreună cu conştiinţa care ie însoţeşte: se va putea concepe astfel o întreagă serie de substanţe, dintre care prima ar comunica celei de-a doua starea ei împreună cu conştiinţa despre această stare, aceasta ar comunica celei de-a treia propria ei slare plus starea substanţei precedente, iar cea de-a treia ar comunica, Ia rândul ei, stările tuturor celor precedente, împreună cu propria ei stare şi conştiinţa acestor stări. Ultima substanţă ar fi deci conştientă de toate stările substanţelor care s-ar fi schimbat înaintea ei, ca şi când ar fi fost ale ei proprii, fiindcă acele stări ar fi trecut în ea împreună cu conştiinţa lor, şl cu toate acestea ea nu va fi fost una şi aceeaşi persoană în toate aceste stări.

* t'lnim în suflet nici un fenomen permanent, în afară de reprezentarea care le însoţeşte şi le leagă pe toate, nu putem şti niciodată dacă nu

nniva acest eu (o simplă idee) curge ca şi celelalte idei, care sunt înlănţuite între ele prin acesta.

Dar demn de notat este că personalitatea şi supoziţia ei, permanenţa, prin urmare substanţialitatea sufletului, *abia acum* trebuie dovedită. Căci, dacă am putea-o presupune, n-ar rezulta din ea, este adevărat, continuitatea conştiinţei, totuşi ar reieşi posibilitatea unei conştiinţe continue într-un subiect durabil, ceea ce este destul pentru personalitate, care nu încetează imediat de a exista prin faptul că acţiunea ei este întreruptă câtva timp. Dar această permanenţă nu ne este prin nimic dată înaintea identităţii numerice a eului nostru, pe care o deducem din apercepţia identică, ci abia de aici este conchisă (şi abia acesteia ar trebui să-i urmeze conceptul de substanţă, care nu este utilizabil decât empiric, dacă lucrurile ar merge aşa cum se cuvine). Dar fiindcă această identitate a persoanei nu decurge nicidecum din identitatea eului în conştiinţa oricărui timp, în care mă cunosc pe mine, substanţialitatea sufletului n-a putut fi întemeiată mai sus pe ea.

Totuşi, ca şi conceptul substanţei şi al simplului, poate rămâne în picioare şi conceptul personalităţii (în măsura în care este numai transcendental, adică este unitate a subiectului, care de altfel nouă ne este necunoscut, dar în ale cărui determinări este o legătură completă prin apercepţie), şi astfel acest concept este necesar şi suficient, şi pentru folosirea practică; dar cu el nu ne putem mândri ca de o lărgire a cunoaşterii noastre de noi înşine prin raţiune pură, care ne da iluzia unei continuităţi neîntrerupte a subiectului, din simplul concept al eului identic, fiindcă acest concept de substanţă se învârte mereu în jurul lui însuşi şi nu ne face să progresăm în nici o problemă care este interesată in cunoaşterea sintetică. Ce fel de lucru în sine (obiect transcendental) este materia ne este complet necunoscut; totuşi, permanenţa ei ca

nomen poate fi observată, fiindcă ea este reprezentată ca ceva extern.

ar fiindcă atunci când vreau să observ simplul eu în schimbarea tuturor reprezentărilor nu am alt corelat al comparaţiilor mele decât tot pe mine nsurm, cu condiţiile generale ale conştiinţei mele, nu pot da decât răs-Punsuri tautologice la toate întrebările, pentru că substitui proprietăţilor

care îmi revin mie însumi ca obiect conceptul meu şi unitatea lui ş j presupun ceea ce se cerea să se ştie.

4.PARAL0GISMUL IDEALITĂŢII
(al raportului extern)

Acel ceva, a cărui existenţă poate fi dedusă numai ca o cauză a unor percepţii date, nu are decât o existenţă îndoielnică.

Dar toate fenomenele externe sunt de aşa natură, încât existenţa lor nu poate fi percepută nemijlocit, ci poate fi numai conchisă ca o cauză a percepţiilor date.

Deci, existenţa tuturor obiectelor simţurilor exte/ne este îndoielnică. Eu numesc această incertitudine idealitatea fenomenelor externe, iar teoria acestei idealităţi se numeşte *idealism,* în comparaţie cu care afirmarea unei certitudini posibile a obiectelor simţurilor externe se numeşte *dualism.*

Critica celui de-al patrulea paralogism al psihologiei transcendentale

Mai întâi să supunem examinării premisele. Putem afirma cu bună dreptate că numai ceea ce există în noi poate fi perceput nemijlocit şi că numai propria mea existenţă poate fi obiectul unei simple percepţii. Deci existenţa unui obiect real dinafară mea (dacă luăm acest cuvânt în sens intelectual) nu este niciodată dată direct în percepţie, ci poate fi numai adăugată prin gândire la aceasta şi, prin urmare, dedusă drept cauză externă a percepţiei, care este o modificare a simţului intern. De aceea şiDescartes a limitat, cu bună dreptate, orice percepţie în sensul cel mai strict la judecata: eu (ca fiinţă gânditoare) sunt. Este clar că, deoarece externul nu este în mine, nu-] pot găsi în apercepţia mea, prin urmare nici într-o percepţie, care nu este propriu-zis decât determinarea apercepţiei-

Eu, deci, nu pot percepe propriu-zis lucruri externe, ci nu pot decât deduce existenţa lor din percepţia mea internă, considerând această percepţie ca un efect, a cărui cauză imediată este ceva extern. Dar

raţionamentul care conchide de la un efect dat o cauză anumită este totdeauna nesigur, fiindcă efectul poate să rezulte din mai multe cauze, prin urmare, în relaţia dintre percepţie şi cauza ei este totdeauna îndoielnic dacă aceasta este internă sau externă, dacă deci aşa-numitele percepţii externe nu sunt decât un simplu joc al simţului nostru intern sau dacă se raportează la obiecte externe reale ca la cauza lor. Cel puţin existenţa acestor obiecte nu este decât conchisă şi e supusă riscului tuturor concluziilor, pe când, dimpotrivă, obiectul simţului intern (eu însumi cu toate reprezentările mele) este perceput nemijlocit, iar existenţa lui nu suferă nici o îndoială.

Prin *idealist* nu trebuie să înţelegem pe cel care neagă existenţa obiectelor externe ale simţurilor, ci numai pe acela care nu admite că ea este cunoscută prin percepţie nemijlocită, iar de aici deduce că noi nu putem fi niciodată deplin siguri de realitatea obiectelor prin nici o experienţă posibilă.

Dar înainte de a prezenta paralogismul nostru sub aspectul aparenţei lui înşelătoare, trebuie să remarc mai întâi că trebuie în mod necesar să distingem două feluri de idealism: idealismul transcendental şi idealismul empiric. Prin *Idealism transcendenta]* al tuturor fenomenelor eu înţeleg însă doctrina potrivit căreia considerăm toate fenomenele ca simple reprezentări şi nu ca lucruri în sine şi după care timpul şi spaţiul nu sunt decât forme sensibile ale intuiţiei noastre, iar nu determinări date prin ele însele sau condiţii ale obiectelor considerate ca lucruri în sine. Acestui idealism i se opune un *realism transcendental,* care consideră timpul şi spaţiul ca ceva dat în sine (independent de sensibilitatea noastră). Realistul transcendental îşi reprezintă deci fenomenele externe (dacă li se admite realitatea) ca lucruri în sine, care există independent de noi şi de sensibilitatea noastră, care deci, chiar şi după conceptele pure ale intelectului, ar fi în afara noastră. Acest realist transcendental este propriu-zis acela care, apoi, joacă rolul idealistului empiric şi care, după ce a presupus în mod fals că obiectele simţurilor, P[e]ntru a ti externe, ar trebui să aibă şi existenţa lor în sine, independent [e] simţuri, şi din acest punct de vedere găseşte că toate reprezentările noastre sunt insuficiente pentru a face certă realitatea lor.

Idealistul transcendental, dimpotrivă, poate fi un realist empiric, prin urmare, aşa cum este el numit, un *dualist,* adică poate admite existenţa materiei fără a ieşi din simpla conştiinţă de sine şi fără a admite ceva mai mult decât certitudinea reprezentărilor în mine, prin urmare decât *cogito, ergo sum.* Căci din moment ce el nu consideră această materie, ba chiar şi posibilitatea ei internă decât ca fenomen care, separat de sensibilitatea noastră, nu este nimic, ea nu este pentru el decât un fel de reprezentări (intuiţie), care sunt numite externe, nu fiindcă s-ar raporta la obiecte *externe în sine,* ci fiindcă raportează percepţiile la spaţiu, în care fiecare lucru este în afara celorlalte, pe când spaţiul însuşi este în noi.

Noi ne-am declarat încă de la început pentru acest idealism transcendental. Astfel, cu teoria noastră dispare orice dificultate de a accepta existenţa materiei prin mărturia simplei conştiinţe de sine şi de a o declara prin aceasta ca dovedită, întocmai ca şi existenţa mea însumi ca fiinţă gânditoare. Căci eu sunt totuşi conştient de reprezentările mele; deci acestea există,precum şi eu însumi, care am aceste reprezentări. Dar obiectele externe (corpurile) nu sunt decât fenomene, prin urmare nimic altceva decât un mod al reprezentărilor mele, ale căror obiecte nu sunt ceva decât prin aceste reprezentări, iar separate de ele nu sunt nimic. Există deci atât lucrurile externe, după cum exist şi eu, şi anume ambele pe mărturia nemijlocită a propriei mele conştiinţe de sine, cu singura deosebire că reprezentarea eului meu ca subiect gânditor se raportează numai la simţul intern,pe când reprezentările care desemnează existenţa întinsă se raportează şi la simţul extern. Eu am tot atât de puţin nevoie sa fac deducţii cu privire la realitatea obiectelor externe ca şi cu privire la realitatea obiectului simţului meu intern (a ideilor mele); căci ambele nu sunt altceva decât reprezentări, a căror percepţie nemijlocită (conştiinţă) este totodată o dovadă suficientă a realităţii lor.

Astfel,idealistul transcendenta] este un realist empiric şi recunoaşte materiei, ca fenomen, o realitate care nu are nevoie să fie dedusă, ci este percepută nemijlocit. Dimpotrivă, realismul transcendental ajunge în mod necesar în încurcătură şi se vede constrâns sa facă loc idealismului empiric, deoarece el consideră obiectele simţurilor externe ca ceva distinct de simţurile însele şi simplele fenomene drept existenţe

■ dependente, care se află în afara noastră; cu toate că, fără îndoială, oricât de bună ar fi conştiinţa reprezentării noastre despre aceste lucruri, nici pe departe nu este sigur că atunci când există reprezentarea există şi obiectul care îi corespunde; pe când, dimpotrivă, în sistemul nostru, aceste lucruri externe, adică materia cu toate formele şi schimbările ei, nu sunt altceva decât simple fenomene, adică reprezentări în noi, de a căror realitate suntem nemijlocit conştienţi.

Dar fiindcă, după câte ştiu, toţi psihologii care aderă la idealismul empiric sunt realişti transcendentali, ei au procedat, desigur, absolut consecvent când au atribuit mare importanţă idealismului empiric, ca uneia dintre problemele din care cu greu se poate descurca raţiunea omenească. Căci de fapt, dacă considerăm fenomenele externe ca reprezentări, care sunt determinate în noi de obiectele lor ca lucruri în sine aflate în afara noastră, nu se întrevede cum am putea cunoaşte această existenţă a lor altfel decât prin deducţia de la efect la cauză, rămânând totdeauna îndoielnic dacă aceasta din urmă este în noi sau în afara noastră. Se poate admite că, ce-i drept, cauza intuiţiilor noastre externe este ceva care, în sens transcendental, poate fi în afara noastră; dar nu acesta este obiectul pe care îl înţelegem noi prin reprezentările materiei şi ale lucrurilor corporale; căci acestea nu sunt decât fenomene, adică simple moduri de reprezentare care se găsesc totdeauna numai în noi şi a căror realitate se bazează pe conştiinţa nemijlocită, la fel ca şi conştiinţa propriilor mele idei. Obiectul transcendental este egal de necunoscut atât cu privire la intuiţia internă cât şi cu privire la cea externă. Dar nici nu este vorba despre el, ci despre obiectul empiric, care se numeşte obiect *extern* când este reprezentat în spaţiu şi obiect *intern* când este reprezentat într-un *raport de timp;* dar spaţiul şi timpul nu se găsesc decât *în noi.*

Dar fiindcă expresia: *în afara noastră* implică un echivoc inevitabil,
at rund că ea înseamnă când ceva care există *ca lucru în sine* deosebit
^ e noi, când ceva care aparţine numai *fenomenului* extern, pentru a pune
in afara incertitudinii acest concept în ultima semnificaţie, aceasta fiind
rapt cea în care este luată problema psihologică privind realitatea
uiţiei noastre externe, vom deosebi obiectele *empiric externe* de cele

care pot fi numite astfel în sens transcendental, prin aceea că le vom numi de-a dreptul lucruri *care se găsesc în spaţiu.*

Spaţiul şi timpul sunt, fără îndoială, reprezentări *a priori* care se găsesc în noi ca forme ale intuiţiei sensibile încă înainte ca un obiect real să fi determinat, prin senzaţie, simţul nostru spre a-1 reprezenta sub aceste raporturi sensibile. Dar acest ceva material sau real, acest ceva care trebuie intuit în spaţiu, presupune în mod necesar percepţie şi, independent de această percepţie care indică realitatea unui ceva în spaţiu, nu poate fi născocit sau produs de nici o imaginaţie. Senzaţia este deci ceea ce desemnează o realitate în spaţiu şi în timp, după cum este raportată la o specie sau alta de intuiţie sensibilă. O dată ce senzaţia este dată (care, dacă este aplicată la un obiect în genere, fără a-1 determina, se numeşte percepţie), prin diversitatea ei pot fi plăsmuite în imaginaţie unele obiecte care, în afara imaginaţiei, nu au un loc empiric în spaţiu sau în timp. Acest lucru este indubitabil cert: fie că e vorba de senzaţiile de plăcere şi de durere sau chiar şi de cele ale simţurilor externe, cum ar fi culorile, căldura etc, percepţia este aceea prin care trebuie dată mai întâi materia, pentru a gândi obiecte ale intuiţiei sensibile. Această percepţie reprezintă deci (pentru a rămâne de data aceasta numai la intuiţiile externe) ceva real în spaţiu. Căci, mai întâi, percepţia este reprezentarea unei realităţi, după cum spaţiul este reprezentarea unei simple posibilităţi a coexistenţei. în al doilea rând, această realitate este reprezentată de către simţul extern, adică în spaţiu. în al treilea rând, însuşi spaţiu] nu este altceva decât simplă reprezentare; prin urmare, în el nu poate fi valabil ca real decât ceea ce este reprezentat* în el, şi invers, ceea ce este dat în el, adică reprezentat prin percepţie, este şi real în el; căci dacă n-ar fi real în el, adică dat nemijlocit prin intuiţie empirică, n-ar putea fi nici născocit, fiindcă realul intuiţiilor nu poate fi imaginat a *priori.*

" Trebuie să reţinem această judecată paradoxală, dar exactă: în spaţiu nu există decât ceea ce este reprezentat în el. Căci spaţiul însuşi nu este nimic altceva decât reprezentare, şi în spaţiu nu există absolut nimic decât în măsura în care este realmente reprezentat în el O judecată care, desigur, trebuie să sune ciudat: un lucru nu poate exista decât în reprezentarea despre el, judecată care însă pierde aici caracterul ei ciudat, deoarece lucrurile cu care avem de-a face nu sunt lucruri în sine, ci numai fenomene, adică reprezentări.

Orice percepţie externă dovedeşte deci nemijlocit ceva real în tiu saU este mai curând realul însuşi, şi în acest sens realismul empiric ste deci în afara îndoielii, adică intuiţiilor noastre le corespunde ceva real în spaţiu. Fără îndoială, spaţiul însuşi, cu toate fenomenele lui ca reprezentări, nu este decât în mine, dar în acest spaţiu, realul sau materia tuturor obiectelor intuiţiei externe este totuşi dat real şi independent de orice ficţiune, şi este şi imposibil ca *în acest spaţiu* să fie dat ceva *în afara noastră* (în sens transcendental), fiindcă spaţiul însuşi nu este nimic în afara sensibilităţii noastre. Nici cel mai riguros idealist nu poate cere deci să dovedim că percepţiei noastre îi corespunde obiectul în afara noastră (în sensul strict al cuvântului). Căci dacă ar exista astfel de obiecte, ele n-ar putea fi reprezentate şi intuite ca fiind în afara noastră, fiindcă aceasta presupune spaţiul, iar realitatea în spaţiu, ca simplă reprezentare, nu este altceva decât percepţia însăşi. Realul fenomenelor externe nu este deci real decât în percepţie şi nu poate fi real în nici un alt mod.

Cunoaşterea obiectelor din percepţii poate fi produsă fie printr-un simplu joc al imaginaţiei, fie, de asemenea, prin intermediul experienţei. Şi atunci pot rezulta, desigur, reprezentări înşelătoare, cărora nu le corespund obiectele şi unde amăgirea se datorează când unei iluzii a imaginaţiei (în vis), când unui viciu al judecăţii (în aşa-numita înşelare a simţurilor). Pentru a ne sustrage aici falsei aparenţe, procedăm după regula: *ceea ce se acordă cu o percepţie după legi empirice este real.* Dar această înşelare, cât şi apărarea împotriva ei, priveşte atât idealismul, cât şi dualismul, fiindcă aici nu este vorba decât de forma experienţei. Pentru a respinge idealismul empiric ca o falsă incertitudine cu privire la realitatea obiectivă a percepţiilor noastre externe este suficient ca percepţia externă să dovedească nemijlocit o realitate în spaţiu, care spaţiu, deşi în sine nu este decât forma reprezentărilor, are totuşi realitate obiectivă cu privire la toate fenomenele externe (care nici nu sunt altceva decât simple reprezentări); tot aşa este suficient ca, fără percepţie, ■ lcţiunea însăşi şi visul să nu fie posibile, deci, ca simţurile noastre erne, potrivit datelor din care poate rezulta experienţa, să aibă în sPaţiu obiectele lor reale corespunzătoare.

II

Idealismul dogmatic ar fi acela care *neagă* existenţa materiei, iar *idealistul sceptic* acela care o *pune la îndoială,* fiindcă o consideră indemonstrabilă. Cel dintâi poate fi idealist numai fiindcă crede că găseşte contradicţii în posibilitatea unei materii în genere; acum nu avem încă de-a face cu el. Secţiunea următoare, despre raţionamentele dialectice, care prezintă raţiunea în conflictul ei intern cu privire la conceptele despre posibilitatea a ceea ce aparţine nexului experienţei, va înlătura şi această dificultate. Dar idealistul sceptic, care atacă numai principiul afirmaţiei noastre şi care declară ca insuficientă încercarea noastră de a ne convinge despre existenţa materiei,pe care noi credem că o întemeiem pe percepţia nemijlocită, este un binefăcător al raţiunii omeneşti, în măsura în care el ne constrânge să deschidem bine ochii, chiar la cel mai mic pas al experienţei comune, şi să nu acceptăm imediat în posesiunea noastră ca pe un lucru bine dobândit ceea ce nu am obţinut poate decât pe ascuns şi ilicit. Folosul pe care îl aduc aici obiecţiile idealiste este acum evident. Ele ne constrâng, dacă nu vrem să ne încurcăm în afirmaţiile noastre cele mai comune, să considerăm toate percepţiile, fie că se numesc interne, sau externe, numai ca o conştiinţă a ceea ce aparţine sensibilităţii noastre, iar obiectele externe ale acestor percepţii nu ca lucruri în sine, ci numai ca reprezentări, de care putem deveni conştienţi în mod nemijlocit, ca de orice altă reprezentare, dar care se numesc externe, fiindcă aparţin acelui simţ pe care noi îl numim simţ extern, a cărui intuiţie este spaţiul, care însă el însuşi nu e altceva decât un mod intern de reprezentare, în care anumite percepţii se leagă între ele.

Dacă acordăm obiectelor externe valoare de lucruri în sine, atunci este absolut imposibil de conceput cum am putea ajunge la cunoaşterea realităţii lor dinafară noastră, căci noi ne sprijinim numai pe reprezentarea care este în noi. Căci nu putem doar simţi în afara noastră, ci numai în noi înşine, şi de aceea întreaga

conştiinţă de sine nu oferă decât numai propriile

noastre determinări. Idealismul sceptic ne constrânge deci să recurgem la singurul refugiu care ne mai rămâne, anume la idealitatea tuturor fenomenelor, pe care am expus-o în Estetica transcendentală, independent de aceste consecinţe, pe care atunci nu puteam să le prevedem. La întrebarea dacă, în consecinţă, dualismul are loc numai în psihologie, răspunsul este: negreşit! dar numai în sens

rnpiric, adică în conexiunea experienţei materia este în adevăr dată simţului extern ca substanţă în fenomen, după cum euJ gânditor este dat simţului intern de asemenea ca substanţă în fenomen; şi, de o parte şi de alta fenomenele trebuie să fie legate între ele după regulile pe care această categorie le introduce în conexiunea percepţiilor noastre, atât externe, cât şi interne, pentru a face din ea o experienţă. Dar dacă am vrea să lărgim conceptul de dualism, cum se întâmplă de obicei, şi să-1 luăm în sens transcendental, atunci nici acest concept, nici *pncumatismul* opus lui, pe de o parte, nici *materialismul,* pe de altă parte, n-ar avea nici cel mai slab temei, deoarece în acest caz s-ar greşi determinarea conceptelor lui şi s-ar considera diferenţa modului de reprezentare a obiectelor, care ne rămân necunoscute în ceea ce sunt ele în sine, drept o diferenţă a acestor lucruri însele. Eul, reprezentat de simţul intern în timp, şi obiectele în spaţiu în afara mea sunt, ce-i drept, fenomene specific complet distincte, dar prin aceasta ele nu sunt gândite ca lucruri diferite. *Obiectul transcendental,* care se află la baza fenomenelor externe, ca şi acela care stă la baza intuiţiei interne, nu este nici materie, nici o fiinţă gânditoare în sine, ci un principiu al fenomenelor necunoscut nouă, care ne procură conceptul empiric atât al primei specii, cât şi al celei de-a doua.

Dacă deci, cum ne constrânge în mod evident Critica de faţă, rămânem credincioşi regulii stabilite mai sus de a nu împinge întrebările noastre mai departe, decât atât cât experienţa posibilă ne poate pune la dispoziţie obiectul ei, atunci nici nu ne va trece prin minte să întreprindem cercetări despre obiectele simţurilor noastre cu privire la ceea ce pot fi ele în sine, adică fără nici o raportare la simţuri. Dar dacă psihologul ia fenomenele drept lucruri în sine, eJ poate să accepte în doctrina lui fie, ca materialist, numai materia, fie, ca spiritualist, numai ninţele gânditoare (anume potrivit formei simţului nostru intern), fie, ca dualist, pe amândouă ca lucruri existente în sine, el este mereu ţinut de o înţelegere greşită să raţioneze subtil asupra modului cum poate să existe în sine ceea ce totuşi nu este un lucru în sine, ci numai fenomenul unui lucru în genere.

Reflecţie asupra ansamblului psihologiei pure în urma acestor paralogisme

Comparând *psihologia* ca fiziologie a simţului intern cu *somato-logia* ca fiziologie a obiectelor simţurilor externe, găsim totuşi, în afara faptului că în ambele ştiinţe multe lucruri pot fi cunoscute empiric, această diferenţă remarcabilă că în cea de-a doua ştiinţă multe pot fi totuşi cunoscute *apriori* din simplul concept despre o existenţă întinsă şi impenetrabilă, pe când în prima nimic nu poate fi cunoscut sintetic *apriori* din conceptul unei fiinţe gânditoare. Iată din ce cauză: deşi amândouă sunt fenomene, totuşi fenomenul care se prezintă înaintea simţului extern are ceva fix şi permanent, care oferă un substrat ce se află la baza determinărilor schimbătoare şi prin urmare un concept sintetic, anume acela de spaţiu sau de fenomen în spaţiu, pe când timpul, care este singura formă a intuiţiei noastre interne, nu are nimic fix şi în consecinţă nu ne face să cunoaştem decât schimbarea determinărilor, iar nu obiectul determinabil. Căci în ceea ce numim noi suflet totul este în curgere continuă şi nu este nimic permanent, afară doar (dacă vrem cu orice preţ) de eu, care nu este atât de simplu decât fiindcă această reprezentare nu are nici un conţinut şi prin urmare nimic divers, din care cauză ea şi pare să reprezinte sau mai bine-zis să desemneze un obiect simplu. Acest *eu* ar trebui să fie o intuiţie care, fiindcă ar fi presupusă în gândirea în genere (înaintea oricărei experienţe), ar oferi ca intuiţie *a priori* judecăţi sintetice, pentru a fi posibil să efectueze o cunoaştere raţională pură despre natura unei fiinţe gânditoare în genere. Dar acest eu este tot atât de puţin intuiţie, cât şi concept despre vreun obiect, ci este simpla forma a conştiinţei care însoţeşte ambele specii de reprezentări, şi prin aceasta le poate ridica la rangul de cunoştinţe, în măsura în care în intuiţie mai este dat şi altceva, care oferă materie pentru o reprezentare despre un obiect. întreaga psihologie raţională cade deci, ca o ştiinţă care depăşeşte toate forţele raţiunii omeneşti, şi nu ne rămâne altceva decât să studiem sufletul nostru călăuziţi de experienţă şi să ne menţinem în limitele problemelor care nu merg mai departe decât atât cât experienţa internă posibilă le poate oferi conţinutul ei.

Oesi ea nu are nici un folos în ce priveşte extinderea cunoaşterii, ci te compusă ca atare numai din paralogisme, totuşi nu i se poate ntesta un important folos negativ, chiar dacă nu are altă valoare decât un examen critic al raţionamentelor noastre dialectice, şi anume al raţiunii comune şi naturale.

Pentru ce avem nevoie de o psihologie întemeiată numai pe principii pure ale raţiunii? Fără îndoială, în special în scopul de a asigura eul nostru gânditor împotriva pericolului materialismului. Dar acest lucru îl realizează conceptul raţional pe care l-am dat noi despre eul nostru gânditor. Căci, după acest concept, nici vorbă să mai rămână vreo teamă că, dacă se înlătură materia, ar fi suprimată implicit orice gândire şi însăşi existenţa fiinţelor gânditoare, ci dimpotrivă, este demonstrat clar că dacă înlătur subiectul gânditor trebuie să dispară întreaga lume corporală, ca nefiind altceva decât fenomen în sensibilitatea subiectului nostru şi un mod de reprezentări ale acestui subiect.

Fără îndoială că prin aceasta nu cunosc mai bine proprietăţile acestui eu gânditor şi nici nu pot sesiza permanenţa lui, ba chiar nici independenţa existenţei lui de un eventual substrat transcendental al fenomenelor externe, căci acesta din urmă îmi este tot atât de necunoscut ca şi cel dintâi. Dar fiindcă este posibil ca eu să scot din altă parte decât din principii pur speculative raţiunea de a spera pentru natura mea gânditoare o existenţă independentă şi care se menţine de-a lungul tuturor schimbărilor posibile ale stării mele, s-a câştigat deja mult prin aceea că, mărturisind de bunăvoie propria-mi ignoranţă, pot totuşi să resping atacurile dogmatice ale unui adversar speculativ şi să-i arăt că, pentru a contesta posibilitatea speranţelor mele, el nu poate şti niciodată despre natura subiectului meu mai mult decât ştiu eu, pentru a mă sprijini Pe aceste speranţe.

Pe această aparenţă transcendentală a conceptelor noastre psiho-°gice se întemeiază apoi încă trei probleme dialectice, care constituie [a] evăratul scop al psihologiei raţionale şi care nu pot fi rezolvate altfel [ca]t prin cercetările de mai sus, anume: 1) despre posibilitatea unităţii sufletului cu un corp organic, adică despre posibilitatea nimalităţii şi a stării sufletului în viaţa omului; 2) despre începutul [ei c°]munităţi, adică al sufletului în si înainte de naşterea omului;

3) despre sfârşitul acestei comunităţi, adică al sufletului în şi după moartea omului (problema nemuririi).

Eu afirm însă că toate dificultăţile, pe care unii cred că le găsesc în aceste probleme şi pe care le folosesc ca obiecţii dogmatice, căutând să dea impresia unei pătrunderi mai adânci în natura lucrurilor decât cea pe care o poate avea intelectul comun, se bazează pe o simplă iluzie .potrivit căreia se ipostaziază ceea ce nu există decât în gândire, şi în această calitate i se dă accepţia de obiect real în afara subiectului gânditor, anume se consideră întinderea, care nu este decât fenomen, ca o proprietate a lucrurilor externe care subzistă şi fără sensibilitatea noastră, iar mişcarea ca un efect al lor, care are loc şi ea în sine în mod real în afara simţurilor noastre. Căci materia, a cărei comunitate cu sufletul trezeşte dificultăţi atât de mari, nu e altceva decât o simplă formă sau un anumit mod de reprezentare a unui obiect necunoscut, cu ajutorul acelei intuiţii care se numeşte simţ extern. Poate deci să existe ceva în afara noastră căruia îi corespunde acest fenomen pe care îl numim materie; dar în această calitate de fenomen, acest ceva nu este în afara noastră, ci nu este decât ca o idee în noi, deşi această idee îl reprezintă, cu ajutorul simţului amintit, ca aflându-se în afara noastră. Materia nu înseamnă deci o specie de substanţe atât de complet diferite şi eterogene de obiectul simţului intern (suflet), ci numai eterogeneitate a fenomenelor unor obiecte (care ne sunt necunoscute în sine), ale căror reprezentări noi le numim externe în comparaţie cu cele atribuite simţului intern, deşi ele aparţin tot numai subiectului gânditor, ca şi toate celelalte idei, atâta doar că ele au în sine acest caracter înşelător: că reprezentând obiecte în spaţiu, ele par să se desprindă de suflet şi să plutească în afara lui, cu toate că spaţiul însuşi, în care ele sunt intuite, nu e altceva decât o reprezentare, al cărei corelat de aceeaşi calitate nu poate fi întâlnit in afara sufletului. Acum nu se mai pune problema comunităţii sufletului cu alte substanţe cunoscute şi eterogene dinafară noastră, ci numai a legării reprezentărilor simţului intern cu modificările sensibilităţii noastre externe şi a modului cum pot fi acestea legate între ele după legi constante, astfel încât ele să se înlănţuie într-o experienţă.

Atâta vreme cât legăm între ele fenomene interne şi externe ca simple reprezentări în experienţă, nu găsim nimic absurd şi care ar face

tranie comunitatea celor două specii de simţuri. Dar.de îndată ce ■ staziem fenomenele externe şi nu le mai raportăm la subiectul nostru pânditor ca reprezentări, ci şi *ca lucruri în sine care există în afara noastră în aceeaşi calitate în care există în noi* şi la fel raportăm şi efectele lor, care le arată ca fenomene în raport unele cu altele, atunci avem un caracter al cauzelor eficiente dinafară noastră care nu concordă cu efectele lor din noi, fiindcă el se raportează numai la simţurile externe, pe când efectele se raportează la simţul intern, simţuri care, deşi reunite într-un subiect, sunt totuşi complet eterogene. Astfel noi nu mai avem atunci alte efecte externe decât schimbări de loc şi nici alte forţe decât numai tendinţe care sfârşesc în raporturi în spaţiu ca efecte ale lor. Dar în noi efectele sunt idei, în care nu are loc nici un fel de raport de loc, mişcare, figură sau determinare de spaţiu în genere, şi noi pierdem cu totul firul călăuzitor de la cauze la efectele lor, care ar trebui să se manifeste în simţul intern. Dar ar trebui să reflectăm că corpurile nu sunt obiecte în sine care sunt prezente, ci un simplu fenomen al cine ştie cărui obiect necunoscut; că mişcarea nu este efectul acestei cauze necunoscute, ci numai fenomenul influenţei ei asupra simţurilor noastre, că prin urmare ambele nu sunt ceva în afara noastră, ci numai reprezentări în noi,prin urmare că nu mişcarea materiei produce în noi reprezentări, ci că ea însăşi (prin urmare şi materia care se face astfel cognoscibilă) este simplă reprezentare; şi, în sfârşit, că întreaga dificultate, pe care ne-am creat-o singuri, constă în a şti cum şi datorită cărei cauze sunt legate între ele reprezentările sensibilităţii noastre, încât cele pe care le numim intuiţii externe pot fi reprezentate, după legi empirice, ca obiecte în afara noastră; această problemă nu implică deloc pretinsa dificultate de a explica originea reprezentărilor unor cauze eficiente cu totul eterogene Şi care se află în afara noastră, luând fenomenele unei cauze necunoscute rept o cauză dinafară noastră, ceea ce nu poate provoca decât confuzie, ste imposibil să corectăm îndată judecăţile în care se întâlneşte o erpretare greşită, înrădăcinată printr-o lungă obişnuinţă, cu aceeaşi [antate] [car]e se cere în alte cazuri în care conceptul nu este întunecat de asemenea iluzie inevitabilă. De aceea, această eliberare a raţiunii [as] re de teorii sofistice va avea cu greu claritatea necesară pentru a [Sa]tisface deplin.

că pot promova această claritate în felul următor:

Nimic

Toate *obiecţiile* pot fi împărţite în *dogmatice, critice şi sceptice* Obiecţia dogmatică este îndreptată împotriva unei *judecăţi,* pe când obiecţia critică este îndreptată împotriva unei *dovezi* a unei judecaţi. Prima are nevoie de o cunoaştere profundă a constituţiei naturii obiectului, pentru a putea afirma contrarul a ceea ce enunţă judecata despre acest obiect; de aceea, ea însăşi este dogmatică şi pretinde a cunoaşte natura constitutivă de care este vorba mai bine decât partea adversă. Obiecţia critică, fiindcă lasă neatinsă judecata în valoarea sau lipsa ei de valoare şi atacă numai dovada, nu are nevoie să cunoască mai bine obiectul sau să-şi aroge o mai bună cunoaştere a lui; ea arată numai că afirmaţia este fără fundament, dar nu că nu este justă. Obiecţia sceptică opune alternativ teza şi antiteza ca obiecţii de aceeaşi valoare, pe fiecare dintre ele alternativ ca dogmă şi ca obiecţie, este aşadar aparent dogmatică de ambele părţi opuse, pentru a nimici complet orice judecată asupra obiectului. Atât obiecţia dogmatică, cât şi cea sceptică trebuie să-şi aroge ambele cel puţin atâta cunoaştere a obiectului lor cât e necesară pentru a face o aserţiune despre el, fie afirmativă, fie negativă. Singură obiecţia critică este de aşa natură, încât numai arătând că se invocă în sprijinul aserţiunii ceva care nu este nimic şi care este numai fictiv, teoria se prăbuşeşte prin faptul că ea îi

sustrage pretinsul fundament, fără a voi, de altfel, să decidă ceva despre natura obiectului.

După conceptele obişnuite ale raţiunii noastre, suntem dogmatici în ce priveşte comerţul dintre subiectul nostru gânditor şi lucrurilor dinafară noastră, şi considerăm lucrurile ca obiecte adevărate, care există independent de noi, potrivit unui anume dualism transcendental, care nu vede în acele fenomene externe nişte reprezentări ale subiectului, ci, aşa cum ni le oferă intuiţia sensibilă, le transpune în afara noastră ca obiecte şi le separă complet de subiectul gânditor. Această subrepţiune este fundamentul tuturor teoriilor asupra relaţiei dintre suflet şi corp şi na se pune niciodată întrebarea dacă această realitate obiectivă a fenomenelor este în întregime justă, ci este presupusă ca fiind admisă şi se raţionează subtil numai asupra modului cum trebuie ea explicată şi înţeleasă. Cele trei sisteme obişnuite, imaginate în această privinţă, şi de fapt singurele posibile, sunt: sistemul *influenţei fizice,* sistemul *armoniei prestabilite* şi sistemul *asistenţei supranaturale.*

Ultimele două moduri de explicare a relaţiei dintre suflet şi materie "ntemeiate pe obiecţii împotriva celui dintâi, care este modul de t'care a intelectului comun, anume, că ceea ce apare ca materie nu te fi prin influenţa lui nemijlocită, cauza unor reprezentări, acestea *f'nd* efecte de o specie complet eterogenă. Dar atunci ele nu pot lega onceptul de materie cu ceea ce înţeleg ele prin obiect al simţurilor externe, materia nefiind decât fenomen, care prin urmare chiar şi în sine nu este decât simplă reprezentare, produsă de oarecare obiecte externe; căci altminteri ele ar spune că reprezentările obiectelor externe (fenomenele) nu pot fi cauze externe ale reprezentărilor din simţirea noastră, ceea ce ar fi o obiecţie complet lipsită de sens, căci nimănui nu i-ar trece prin minte ■:« considere drept o cauză externă ceea ce a recunoscut o dată ca simplă reprezentare. Potrivit principiilor noastre, ele trebuie deci să-şi orienteze teoria în sensul că ceea ce este obiectul adevărat (transcendental) al simţurilor noastre externe nu poate fi cauza acelor reprezentări (fenomene) pe care le înţelegem sub numele de materie. Dar cum nimeni nu poate pretinde cu temei că el cunoaşte ceva despre cauza transcendentală a reprezentărilor simţurilor noastre externe, afirmaţia lor este complet neîntemeiată. Dar dacă pretinşii amelioratori ai teoriei despre influenţa fizică ar considera materia ca atare, după modul obişnuit de reprezentare al unui dualism transcendental, ca un lucru în sine (şi nu ca simplu fenomen al unui lucru necunoscut) şi şi-ar îndrepta obiecţia în sensul de a arăta că un astfel de obiect extern, care nu indică altă cauzalitate decât pe aceea a mişcărilor în sine, nu poate fi niciodată cauza eficientă a reprezentărilor, ci că trebuie să intervină o a treia fiinţă, pentru a funda între amândouă, dacă nu o acţiune reciprocă, cel puţin o corespondenţă şi o armonie; atunci ei şi-ar începe atacul prin

[a] [acce]Pta în dualismul lor acel ITPWTOV 4>eCi6os- al influenţei fizice şi ar

respinge astfel prin obiecţia lor nu atât influenţa naturală, cât propria lor
[su]Poziţie dualistă. Căci toate dificultăţile care privesc legătura naturii
gânditoare cu materia rezultă fără excepţie numai din acea reprezentare
ista strecurată pe ascuns şi ilicit: că materia ca atare nu este fenomen,
simplă reprezentare a simţirii, căreia îi corespunde un obiect
scut, ci este obiectul în sine, aşa cum există în afara noastră şi
dependent de orice sensibilitate.

Nu se poate face deci nici o obiecţie dogmatică împotriva influenţei fizice, acceptată în mod obişnuit. Căci dacă adversarul presupune că materia şi mişcarea ei nu sunt decât simple fenomene şi deci numai reprezentări, el nu poate face să constea dificultatea decât în aceea că obiectul necunoscut al sensibilităţii noastre nu poate fi cauza reprezentărilor din noi, dar nimic nu-1 îndreptăţeşte să afirme acest lucru, căci nimeni nu poate spune despre un obiect necunoscut ce poate sau nu poate face el. Dar în urma dovezilor noastre de mai sus, el trebuie să admită în mod necesar acest idealism transcendental, dacă nu vrea să ipostazieze reprezentări şi să le transpună în afara lui ca lucruri adevărate.

Totuşi, împotriva concepţiei comune a influenţei fizice se poate face o *obiecţie critică*Întemeiată. O astfel de pretinsă relaţie între doua specii de substanţe, cele gânditoare şi cele întinse, are drept fundament un dualism grosolan şi face din cele din urma, care nu sunt altceva decât simple reprezentări ale subiectului gânditor, lucruri care există pentru sine. Astfel, falsa teorie despre influenţa fizică poate fi complet zădărnicită, dacă se arată că fundamentul dovezii ei este nul şi strecurat pe ascuns şi ilicit.

Faimoasa problemă a relaţiei dintre ceea ce gândeşte şi ceea ce este întins, dacă se face abstracţie de tot ceea ce este imaginar, s-ar reduce deci pur şi simplu la aceasta: *cum este posibilă într-un subiect gânditor în genere o intuiţie externă,* anume aceea a spaţiului (a ceea ce îl umple, figura şi mişcarea). Dar nici unui om nu-i este posibil să găsească un răspuns la această întrebare, iar această lacună a cunoaşterii noastre nu poate fi niciodată acoperită, ci poate fi numai indicată prin aceea că fenomenele externe sunt atribuite unui obiect transcendental, care este cauza acestei specii de reprezentări, dar pe care noi nu-1 cunoaştem deloc şi nici nu vom dobândi vreodată un concept despre el. In toate problemele care pot surveni în câmpul experienţei tratăm acele fenomene ca obiecte în sine, fără să ne interesăm de primul principiu al posibilităţii lor (ca fenomene). Dar dacă depăşim hotarele experienţei, atunci conceptul de obiect transcendental devine necesar.

Din aceste remarci cu privire la relaţia dintre fiinţa gânditoare şi existenţa întinsă urmează nemijlocit soluţia tuturor disputelor sau

. ctjji$_{or}$ care privesc starea naturii gânditoare înainte de acest raport *r* inte de viaţă) sau după încetarea acestui comerţ (în moarte). Părerea - ubiectul gânditor ar fi putut gândi înaintea oricărei relaţii cu corpurile ar exprima astfel: anterior începutului acestei specii de sensibilitate, in $_{care\ ne}$ apare ceva în spaţiu, aceleaşi obiecte transcendentale, care în starea prezentă apar drept corpuri, au putut fi intuite într-un mod cu totul diferit. Iar părerea că sufletul, după încetarea oricărei relaţii cu lumea corporală, ar putea să continue încă a gândi, s-ar enunţa în această formă: atunci când modul sensibilităţii, prin care obiectele transcendentale, care acum ne sunt complet necunoscute, ne apar ca lume materială, ar urma să dispară, nu ar fi suprimată totuşi orice intuiţie a acestor obiecte şi este cu totul posibil ca aceleaşi obiecte necunoscute să continue a fi cunoscute de subiectul gânditor, dar desigur nu în calitate de corpuri.

Nimeni într-adevăr nu poate scoate din principii speculative nici cea mai neînsemnată raţiune în favoarea unei asemenea afirmaţii, ba nu poate demonstra nici măcar posibilitatea ei, ci nu poate decât s-o presupună; dar tot atât de puţin poate aduce cineva vreo obiecţie dogmatică valabilă împotriva ei. Căci oricine ar fi acesta, el ştie tot atât de puţin despre cauza absolută şi internă a fenomenelor externe şi corporale ca şi mine sau oricare altul. El nu poate deci pretinde cu temei că ştie pe ce se bazează realitatea fenomenelor externe în starea actuală (în viaţă), prin urmare nici să afirme că condiţia oricărei intuiţii externe sau chiar şi subiectul gânditor însuşi ar înceta după starea actuală (în moarte).

Toată disputa asupra naturii fiinţei gânditoare şi a legăturii ei cu lumea corporală este deci numai o consecinţă a faptului că, cu privire la ceea ce nu ştim nimic, umplem lacuna cu paralogisme ale raţiunii, transformând ideile noastre în lucruri şi ipostaziindule; ceea ce dă naştere unei ştiinţe imaginare atât cu privire la cel ce afirmă, cât şi la cel ce neagă, fiecare pretinzând fie că ştie despre obiecte ceva despre care nici un om nu are vreun concept, fie făcând din propriile lui reprezentări obiecte şi se învârte astfel într-un cerc etern de echivocuri şi contradicţii.

^{u}mai sobrietatea unei critici severe, dar drepte, poate elibera de această zie dogmatică, care, prin atracţia unei fericiri imaginare, îi reţine pe

• ^{oa}meni în teorii şi sisteme, şi poate limita toate pretenţiile noastre

speculative numai la câmpul experienţei posibile; şi aceasta, nu printr-o fadă luare în râs a încercărilor atât de des eşuate sau prin suspine pioase cu privire la limitele raţiunii noastre, ci printr-o determinare a hotarelor raţiuniî,potrivit uhor principii certe, determinare care leagă cu cea mai mare certitudine propriul ei *nihil uherius* de coloanele lui Hercule, pe care natura însăşi le-a fixat, pentru a continua călătoria raţiunii noastre numai atât de departe cât ajung hotarele perpetue ale experienţei,pe care nu k putem părăsi fără a ne hazarda pe un ocean fără ţărmuri, care, prin privelişti mereu înşelătoare, ne constrânge în cele din urmă să renunţăm, ca lipsită de speranţă, la orice trudă anevoioasă şi lungă.

* *
*

Am rămas încă datori cu o explicaţie clară şi generală a aparenţei transcendentale şi totuşi naturale, care se produce în paralogismele raţiunii pure, precum şi cu justificarea orânduirii lor sistematice şi paralele cu tabelul categoriilor. N-am fi putut-o face la începutul acestei secţiuni fără pericolul de a fi obscuri sau fără să ne anticipăm în mod neconvenabil pe noi înşine. Vom încerca acum să ne îndeplinim această obligaţie.

Se poate spune că orice *aparenţă* constă în a lua condiţia *subiectivă* a gândirii drept cunoaştere a obiectului. Apoi, în introducerea la Dialectica transcendentală, am arătat că raţiunea pură nu se ocupă decât cu totalitatea sintezei condiţiilor pentru un condiţionat dat. Dar cum aparenţa dialectică a raţiunii pure nu poate fi o aparenţă empirică ce se găseşte într-o cunoştinţă empirică determinată, ea va privi generalitatea condiţiilor gândirii, şi nu există decât trei cazuri de folosire dialectică a raţiunii pure:

1.Sinteza condiţiilor unei idei în genere.

2.Sinteza condiţiilor gândirii empirice.

3.Sinteza condiţiilor gândirii pure.

în toate aceste trei cazuri, raţiunea pură se ocupă numai cu totalitatea absolută a acestei sinteze, adică cu acea condiţie care ea însăşi este necondiţionată. Pe această diviziune se bazează şi tripla aparenţă transcendentală, care da loc la trei secţiuni ale dialecticii şi oferă ideea

ntru tot atâtea ştiinţe aparente, izvorâte din raţiunea pură, psihologia transcendentală, cosmologia transcendentală şi teologia transcendentală. Aici nu avem de-a face decât cu prima.

Cum în gândirea în genere facem -abstracţie de orice relaţie a gândirii cu un obiect oarecare (fie al simţurilor, fie al intelectului pur), sinteza condiţiilor unei idei în genere (nr. 1) nu este nicidecum obiectivă, ci este numai o sinteză a ideii cu subiectul, dar care este considerată în mod fals drept o reprezentare sintetică a unui obiect.

Dar de aici mai rezultă că raţionamentul dialectic care conchide condiţiile oricărei gândiri în genere, care ea însăşi este necondiţionată, nu comite o eroare de conţinut (căci el face abstracţie de orice conţinut sau obiect), ci că el păcătuieşte numai în formă şi trebuie să fie numit paralogism.

Apoi, cum singura condiţie care însoţeşte toată gândirea este eul în judecata generală: eu gândesc, raţiunea are de-a face cu această condiţie, în măsura în care ea însăşi este necondiţionată. Dar ea nu este decât condiţia formală, adică unitatea logică a fiecărei idei, în care fac abstracţie de orice obiect şi totuşi este reprezentată ca un obiect pe care îl gândesc, anume eu însumi şi unitatea necondiţionată a acestui eu.

Dacă cineva mi-ar pune în general întrebarea: de ce natură este un lucru care gândeşte? n-aş şti *a priori să* dau nici un fel de răspuns, fiindcă răspunsul trebuie să fie sintetic (căci un răspuns analitic explică poate gândirea, dar nu lărgeşte cunoaşterea acelui lucru pe care se bazează posibilitatea acestei gândiri). Pe de altă parte, orice soluţie sintetică reclamă intuiţie, care într-o problemă atât de generală a fost complet omisă. Tot astfel, nimeni nu poate răspunde la întrebarea pusă în generalitatea ei: de ce natură trebuie să fie un lucru care este mobil? Căci întinderea impenetrabilă (materia) nu este dată în acest caz. Deşi în general eu nu cunosc un răspuns la această întrebare, totuşi îmi pare că U pot da, în cazul particular, în judecata care exprimă conştiinţa de sine: [eu] S[a]ndesc. Căci acest eu este primul subiect, adică substanţă, este miplu etc. Dar acestea nu ar fi atunci decât simple judecăţi de experienţă [re>] ^ă o regulă generală care ar exprima condiţiile posibilităţii de a gândi in genere şi *apriori,* n-ar putea conţine astfel de predicate (care nu [SUnt] [em]pirice). în felul acesta, pretenţia, iniţial atât de plauzibilă, de a

judeca despre natura unei fiinţe gânditoare numai din concepte îmi devine suspectă, deşi nu i-am descoperit încă viciul.

Dar cercetarea ulterioară a originii acestor atribute, pe care mi le atribui mie ca unei fiinţe gânditoare în genere, poate descoperi acest viciu. Ele nu sunt altceva decât categorii pure, prin care eu nu gândesc niciodată un obiect determinat, ci numai unitatea reprezentărilor, pentru a defini obiectul lor. Fără o intuiţie care îi serveşte de fundament, categoria singură nu-mi poate procura nici un concept despre un obiect; căci numai prin intuiţie este dat obiectul, care apoi este gândit în conformitate cu categoria. Când definesc un lucru: o substanţă în fenomen, trebuie să-mi fie date mai dinainte predicatele intuiţiei lui, la care disting permanentul de schimbător şi substratul (lucrul însuşi) de ceea ce îi este numai inerent. Când spun că un lucru este *simplu* în fenomen, înţeleg prin aceasta că intuiţia lui este în adevăr o parte a fenomenului, dar că el însuşi nu poate fi divizat ş.a.m.d. Dar dacă ceva este cunoscut ca simplu în concept şi nu în fenomen, prin aceasta eu nu am de fapt nici o cunoştinţă despre obiect, ci numai despre conceptul meu, pe care mi-1 făuresc despre ceva în genere, care nu este susceptibil de o intuiţie propriu-zisă. Eu spun numai că gândesc ceva ca total simplu, căci în realitate nu pot afirma mai mult decât că este ceva.

Dar simpla apercepţie (eul) este substanţă în concept, simplă în concept etc, şi astfel toate aceste teoreme psihologice îşi au justeţea lor incontestabilă. Totuşi, prin aceasta noi nu cunoaştem despre suflet ceea ce propriu-zis vrem să ştim; căci toate aceste predicate nu sunt valabile despre intuiţie şi de aceea nu pot avea consecinţe care ar fi aplicabile la obiectele experienţei; prin urmare, ele sunt complet goale. Căci acest concept de substanţă nu mă învaţă că sufletul durează prin el însuşi, nici ca este o parte din intuiţiile externe, care ea însăşi nu mai poate fi divizată şi care deci nu poate să se nască sau să moară prin schimbările naturii: tot proprietăţi care îmi fac cognoscibil sufletul în nexul experienţei şi care mi-ar putea deschide perspective asupra originii lui şi a stării lui viitoare. Dacă însă afirm, bazându-mă pe simpla categorie, că sufletul este o substanţă simplă, atunci este clar că dat fiind că simplul concept intelectual de substanţă nu conţine altceva decât că un lucru trebuie reprezentat ca subiect în sine, fără a fi la rândul lui predicat al altui

ubiect, este clar că de aici nu urmează nimic cu privire la permanenţă, că atributul de simplu nu poate desigur adăuga această permanenţă şi că, in ufmare, prin aceasta nu suntem deloc instruiţi cu privire la ceea ce se întâmplă cu sufletul în schimbările lumii. Dacă ni s-ar putea spune că el este *o parte simplă a materiei,* atunci am deduce, din ceea ce ne învaţă despre ea experienţa, permanenţa ei şi o dată cu natura simplă, şi indestructibilitatea ei. Dar conceptul de eu din principiul psihologic (eu gândesc) nu ne spune nici un cuvânt despre aceasta.

însă faptul că fiinţa care gândeşte în noi crede că se cunoaşte pe sine prin categorii pure, şi anume prin acele categorii care exprimă unitatea absolută sub fiecare titlu al lor, provine din următoarele. Apercepţia este ea însăşi principiul posibilităţii categoriilor, care la rândul lor nu reprezintă altceva decât sinteza diversului intuiţiei, întrucât acesta îşi are unitatea în apercepţie. De aceea, conştiinţa de sine în genere este reprezentarea a ceea ce este condiţia oricărei unităţi, el însuşi fiind totuşi necondiţionat. De aceea, se poate spune despre eul gânditor (despre suflet), care se gândeşte pe sine ca substanţă, ca simplu, ca numeric-identic în toate timpurile şi ca fiind corelat al oricărei existenţe, din care orice altă existenţă trebuie dedusă, că *în loc de a se cunoaşte pe el însuşi prin categorii,* el cunoaşte categoriile şi, prin ele, toate obiectele în unitatea absolută a apercepţiei, şi prin urmare *prin el însuşi.* Este în adevăr foarte evident că ceea ce trebuie să presupun, pentru a cunoaşte in genere un obiect, nu pot cunoaşte ca obiect şi că eul determinant (gândirea) este distinct de eul determinabil (subiectul gânditor), aşa cum este distinctă cunoaşterea de obiect. Totuşi, nimic nu este mai natural şi mai seducător decât aparenţa care ne face să considerăm unitatea în sinteza ideilor drept o unitate percepută în subiectul acestor idei. Această aparenţă ar putea fi numită subrepţiunea conştiinţei ipostaziate *([a]PPerceptiones substantiatae).*

Dacă vrem să dăm un titlu logic paralogismului din raţionamentele

ia ectice ale psihologiei raţionale, întrucât au totuşi premise corecte,

[nc]i el poate trece ca o *sophisma figurae dictionis,* în care premisa

jora da categoriei, cu privire la condiţia ei, o întrebuinţare numai

scendentală, pe când premisa minoră şi concluzia dau, cu privire la

suflet, care este subsumat acestei condiţii, o întrebuinţare empirică a aceleiaşi categorii. Astfel, de exemplu, conceptul de substanţă în paralogismul simplicităţii este un concept intelectual pur, care, fără condiţiile intuiţiei sensibile, are numai o întrebuinţare transcendentală, adică nici o întrebuinţare. Dar în premisa minoră, acelaşi concept este aplicat la obiectul oricărei experienţe interne, fără a stabili totuşi în prealabil şi a pune ca principiu condiţia aplicării Iui *in concreto,* adică permanenţa obiectului, şi prin urmare s-a făcut o întrebuinţare empirică, inadmisibilă aici.

Pentru a arăta în sfârşit legătura sistematică dintre toate aceste aserţiuni dialectice ale unei psihologii aşa-zis raţionale într-o conexiune a raţiunii pure, prin urmare în totalitatea lor, trebuie observat ca aperceptia să treacă prin toate clasele categoriilor, dar să nu se oprească decât la acele categorii care în fiecare dintre clase servesc celorlalte ca fundament al unităţii într-o percepţie posibilă, prin urmare la categoriile de subzistenţă, realitate, unitate (nu pluralitate) şi existenţă; numai că raţiunea le reprezintă aici pe toate drept condiţii ale posibilităţii unei fiinţe gânditoare, condiţii care sunt ele însele necondiţionate. Astfel, sufletul cunoaşte în el însuşi

1

Unitatea necondiţionată a relaţiei, adică pe sine, nu ca inerent, ci ca *subzistent*

Unitatea necondiţionată a calităţii, adică nu ca întreg real, ci ca *simplu**

Unitatea necondiţionată în pluralitatea în timp, adică nu numeric diferită în timpuri diferite, ci ca *unul şi acelaşi subiect*

Unitatea necondiţionată a existenţei în spaţiu, adică nu în calitate
de conştiinţă a mai multor lucruri în afara ei, ci *numai a existenţei*
ei proprii, iar a altor lucruri numai ca reprezentări ale ei.

---

* Acum nu pot încă arăta în ce fel simplul corespunde, la rândul lui, categoriei de realitate; acest lucru va fi explicat în capitolul următor, cu ocazia unei alte folosiri raţionale a aceluiaşi concept.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

Capitolul al doilea

ANTINOMIA RAŢTUNII PURE

în introducerea la această parte a operei noastre am arătat că toată aparenţa transcendentală a raţiunii pure se bazează pe raţionamente dialectice, a căror schemă ne-o pune la îndemână Logica în cele trei specii formale de raţionamente în genere, cam aşa cum categoriile îşi găsesc schema lor logică în cele patru funcţii ale tuturor judecăţilor. *Prima specie* a acestor raţionamente sofistice tindea către unitatea necondiţionată a condiţiilor *subiective ale* tuturor reprezentărilor în genere (ale subiectului sau sufletului) în corespondenţă cu raţionamentele categorice, a căror premisă majoră, ca principiu, exprimă raportul unui predicat cu un *subiect. A doua specie* de argumente dialectice va avea deci drept conţinut, în analogie cu raţionamentele ipotetice, unitatea necondiţionată a condiţiilor obiective în fenomen. Cea de-a *treia specie,* de care va fi vorba în capitolul următor, are

---

Raţiunea este facultatea principiilor. Aserţiunile psihologiei pure nu cuprind predicate empirice despre suflet, ci predicate care, atunci când au loc, trebuie să determine obiectul în sine, independent de experienţă,prin urmare prin simplă raţiune. Ele ar trebui deci, cum e şi just, sa fie întemeiate pe principii şi concepte generale despre naturi gânditoare în genere. în loc de aceasta, găsim că reprezentarea singulară: eu sunt le domină pe toate celelalte, care, tocmai fiindcă exprimă formula Pwă a întregii mele experienţe (nedeterminat), se dă drept judecată universală, valabilă pentru toate fiinţele gânditoare, şi fiindcă totuşi este [1] uală 'n tc) ate privinţele, ea poartă în sine aparenţa unei unităţi ute a condiţiilor gândirii în genere şi prin aceasta se întinde mai

[e] Parte decât poate ajunge experienţa posibilă.

ca temă unitatea necondiţionată a condiţiilor obiective care fac posibile obiectele în genere.

Dar este demn de remarcat că paralogismul transcendental n-a produs decât o aparenţă unilaterală cu privire la Ideea despre subiectul gândirii noastre şi că pentru aserţiunea contrară nu se poate găsi nici cea mai neînsemnată aparenţă provenită din concepte raţionale. Avantajul este cu totul de partea pneumatismului, deşi acesta nu poate nega viciul originar, care face ca această teorie să se prefacă în scrum la proba de foc a Criticii, în ciuda aparenţei care îi este favorabilă.

Cu totul altfel stau lucrurile când aplicăm raţiunea la *sinteza obiectivăm* fenomenelor, unde ea crede că îşi impune, în adevăr cu multă aparenţă, principiul ei de unitate necondiţionată, dar curând se încurcă în astfel de contradicţii, încât este silită să renunţe la pretenţiile pe plan cosmologic.

Aici se prezintă un nou fenomen al raţiunii omeneşti, anume: o antitetică foarte naturală, pe care nu e nevoie să o născocească cineva şi sa întindă abil curse spre ea, ci în care raţiunea cade de la sine şi inevitabil; prin aceasta, ea e ferită, desigur, de adormirea într-o convingere imaginară, pe care o produce o aparenţă numai unilaterală, dar totodată este ispitită fie să se lase pradă unei disperări sceptice, fie să ia o atitudine de suficienţă dogmatică şi sa stăruie cu încăpăţânare în anumite afirmaţii, fără a acorda ascultare şi a da dreptate argumentelor contrare. Amândouă înseamnă moartea unei filosofii sănătoase, deşi prima ar mai putea fi numită eventual e u t a n a s i a raţiunii pure.

înainte de a înfăţişa discordia şi distrugerile pe care le provoacă acest conflict al legilor (antinomia) raţiunii pure, să dăm câteva explicaţii care pot lămuri şi justifica metoda de care ne servim în tratarea obiectului nostru. Numesc *concepte cosmologice* toate Ideile transcendentale, întrucât privesc totalitatea absolută în sinteza fenomenelor, pe de o parte, din cauza tocmai a acestei totalităţi necondiţionate pe care se bazează şi conceptul universului, care el însuşi nu este decât o Idee; pe de altă parte, fiindcă ele se raportează numai la sinteza fenomenelor, prin urmare la sinteza empirică, pe când, dimpotrivă, totalitatea absolută în sinteza condiţiilor tuturor lucrurilor posibile în genere va da naştere unui ideal al raţiunii pure, care este complet diferit de conceptul despre lume, deşi este în relaţie cu el. De aceea, aşa cum paralogismele raţiunii pure au pus

baza unei psihologii dialectice, tot astfel antinomia raţiunii pure va zenta principiile transcendentale ale unei pretinse cosmologii pure (raţionale) nu pentru a o găsi valabilă şi a şi-o însuşi, ci, aşa cum arată însasi denumirea de conflict al raţiunii, pentru a o prezenta ca o Idee care, în strălucirea ei orbitoare, dar falsă, nu se poate concilia cu fenomenele.

ANTINOMIA RAŢIUNE PURE

Secţiunea întâi

SISTEMUL IDEILOR COSMOLOGICE

Pentru a putea enumera aceste Idei, după un principiu, cu precizie sistematică, trebuie să observăm mai î n t â i că numai intelectul este acela din care pot izvorî concepte pure şi transcendentale, că raţiunea nu produce propriu-zis nici un concept, ci că cel mult *eliberează* numai *conceptul intelectului* de limitările inevitabile ale unei experienţe posibile şi caută deci să-1 extindă dincolo de limitele empiricului, dar totuşi în legătură cu el. Aceasta are loc prin aceea că pentru un condiţionat dat raţiunea reclamă totalitatea absolută de partea condiţiilor (sub care intelectul supune unităţii sintetice toate fenomenele) şi astfel face din categorie o Idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei până la necondiţionat (care nu se întâlneşte niciodată în experienţă, ci numai în Idee). Raţiunea reclamă aceasta după principiul: *dacă este dat condiţionalul, atunci este dată şi întreaga sumă a condiţiilor, prin urmare necondiţionatul absolut,* care el singur face posibil condiţionatul. Astfel, *mai întâi,* Ideile transcendentale nu vor fi altceva decât categorii extinse până la necondiţionat şi ele vor putea fi cuprinse într-un tabel sistematizat după titlurile categoriilor. Dar, m a l d o i l e a r â n d , trebuie să se observe că nu toate categoriile sunt [u]ne pentru aceasta, ci numai cele în care sinteza constituie o *serie* de iţii subordonate (nu coordonate) între ele în raport cu un iponat. Totalitatea absolută nu e reclamată de raţiune decât întrucât

[e]Şte seria ascendentă a condiţiilor pentru un condiţionat dat, prin
[e] nu atunci când e vorba de linia descendentă a consecinţelor si

nici de agregatul condiţiilor coordonate faţă de aceste consecinţe. Căci, cu privire la condiţionatul dat, condiţiile sunt deja presupuse şi trebuie considerate ca date o dată cu aceasta; în timp ce, având în vedere că consecinţele nu fac posibile condiţiile lor, ci mai curând le presupun, în mersul spre consecinţe (sau în coborârea de la condiţia dată spre condiţionat) putem fi fără grijă cu privire la faptul dacă seria încetează sau nu şi în genere problema cu privire la totalitatea lor nu este deloc o supoziţie a raţiunii.

Astfel, gândim în mod necesar ca dat (chiar dacă nu determinabil de către noi) un timp complet scurs până în momentul prezent. Dar în ce priveşte timpul viitor, deoarece acesta nu este condiţia pentru a ajunge la prezent, este cu totul indiferent, pentru a-1 înţelege, cum tratăm timpul viitor, dacă îl vom face să înceteze la un moment dat sau îl vom lăsa să curgă la infinit. Fie seria *m, n, o,* în care *n* este dat ca fiind condiţionat cu privire la m, dar totodată ca o condiţie a lui *o;* să presupunem că seria merge ascendent de la condiţionatul *n* la *m (1, k, i*etc.) şi, de asemenea, descendent de la condiţia *n* la condiţionatul *o (p, q,rctc);* atunci eu trebuie să presupun prima serie, pentru a considera pe *a* ca dat, iar *n* nu este posibil, potrivit raţiunii (totalităţii condiţiilor), decât cu ajutorul acestei serii; dar posibilitatea ei nu se întemeiază pe seria următoare *o,p, q, r,* care, prin urmare, nu poate fi considerată ca dată, ci numai ca *dabilis.*

Voi numi *regresivă* sinteza unei serii orientată spre condiţii, deci pe aceea care porneşte de la condiţia cea mai apropiată de fenomenul dat şi urcă până la condiţiile mai îndepărtate, iar *progresivă* pe aceea care coboară, orientată spre condiţionat, de la consecinţa cea mai apropiată la consecinţele cele mai îndepărtate. Cea dintâi merge *in antecedentia,* cea de-a doua *in consequentia.* Ideile cosmologice se ocupă deci cu totalitatea sintezei regresive şi merg *in antecedentia,* nu *in consequentia.* Când se întâmplă invers, atunci este o problemă arbitrară, şi nu necesară, a raţiunii pure, căci pentru înţelegerea deplină a ceea ce este dat în fenomen avem nevoie de principii, iar nu de consecinţe.

Pentru a întocmi tabelul Ideilor după tabelul categoriilor, să luăm mai întâi cele două cuante originare ale oricărei intuiţii a noastre, *timpul* şi *spaţiul.* Timpul este în sine o serie (şi condiţia formală a tuturor seriilor) şi de aceea în el trebuie distinse *apriori,* în raport cu un prezent dat, *antecedentia,* în calitate de condiţii (trecutul), de *consequentibus*

"torul) Prin urmare, Ideea transcendentală a totalităţii absolute a seriei
ditiilor pentru un condiţionat dat nu priveşte decât tot timpul trecut.
n Dă Ideea raţiunii, tot timpul scurs va fi gândit în mod necesar drept
onditie a momentului dat. Iar în ce priveşte spaţiul, în el nu există vreo
deosebire în sine între progres şi regres, căci el constituie un *agregat,* iar
0 *serie,* căci părţile lui există toate simultan. Eu nu pot considera
momentul prezent, în raport cu timpul trecut, decât numai ca fiind
condiţionat, dar niciodată drept condiţie a acestui timp, căci acest
moment ia naştere abia numai prin timpul scurs (sau mai curând prin
scurgerea timpului precedent). Dar fiindcă părţile spaţiului nu sunt
subordonate între ele, ci coordonate, o parte nu este condiţia posibilităţii
celeilalte şi ea nu constituie în sine, ca timpul, o serie. Cu toate acestea,
sinteza părţilor diverse ale spaţiului, cu ajutorul căreia îl aprehendăm,
este succesivă, are deci Ioc în timp şi conţine o serie. Şi fiindcă în această
serie a spaţiilor agregate (de exemplu, a palmelor într-o prăjină),
începând cu un spaţiu dat, cele pe care le mai adăugăm prin gândire sunt
totdeauna *condiţia limitei* celor precedente, *măsurarea* unui spaţiu
trebuie considerată şi ca o sinteză a unei serii a condiţiilor pentru un
condiţionat dat; numai că partea condiţiilor nu este diferită în sine de
partea în care se află condiţionatul, prin urmare *regressus* şi *progressus*
par să fie identice în spaţiu. Dar fiindcă o parte a spaţiului nu este dată,
ci este numai limitată de altele, trebuie să considerăm orice spaţiu limitat
ca fiind şi condiţionat, deoarece el presupune un alt spaţiu drept condiţie
a limitei lui, şi aşa mai departe. Din punctul de vedere al limitării,
progresul în spaţiu este deci şi un regres, şi Ideea transcendentală a
totalităţii absolute a sintezei în seria condiţiilor priveşte şi spaţiul, şi eu
pot pune problema totalităţii absolute a fenomenului în spaţiu tot atât de
bine ca şi pe aceea a totalităţii absolute în timpul scurs.

Vom vedea însă
mai târziu dacă este posibilă şi o soluţie a acestei probleme.

In al doilea rând, realitatea în spaţiu, adică *materia,* este un condiţionat ale cărui condiţii interne sunt părţile lui, iar părţile părţilor sunt condiţiile îndepărtate, astfel încât aici are loc o sinteză regresivă, a

1 totalitate absolută este cerută de raţiune, care nu poate avea loc
decât printr-o diviziune completă, prin care realitatea materiei se
e i la nimic, fie la ceea ce nu mai este materie, adică la ceea ce
e

este simplu. Prin unnare, şi aici există o serie de condiţii şi un progres spre necondiţionat.

în al treilea rând, în ce priveşte categoriile raportului real dintre fenomene, categoria substanţei cu accidentele ei nu este propice pentru o Idee transcendentală, adică, în raport cu această categorie, raţiunea nu are nici un motiv să se întoarcă regresiv la condiţii. Căci accidentele (întrucât sunt inerente unei substanţe unice) sunt coordonate între ele şi nu constituie o serie. Dar în ce priveşte substanţa, ele nu sunt propriu-zis subordonate acesteia, ci sunt modul de a exista al substanţei însăşi. Ceea ce aici ar mai putea să pară a fi o Idee a raţiunii transcendentale ar fi conceptul de *substanţial.* Dar fiindcă acesta nu înseamnă altceva decât conceptul de obiect în genere, care subzistă întrucât gândim în el numai subiectul transcendental, independent de orice predicate, iar aici nefiind vorba decât de necondiţionat în seria fenomenelor, e clar că substanţialul nu poate constitui un membru în această serie. Acelaşi lucru este valabil şi cu privire la substanţe în comuniunea lor, care sunt numai agregate şi nu au un exponent al unei serii, fiindcă ele nu sunt subordonate între ele în calitate de condiţii ale posibilităţii lor, ceea ce se putea spune desigur despre spaţii, a căror limită nu este niciodată determinată în sine, ci totdeauna de un alt spaţiu. Nu rămâne deci decât categoria *cauzalităţii,* care oferă o serie de cauze la un efect dat, în care se poate urca de la efect, ca de la condiţionat, spre cauze, în calitate de condiţii, şi se poate da răspuns la întrebarea raţiunii.

în al patrulea rând, conceptele de posibil, real şi necesar nu duc la nici o serie decât numai întrucât *contingentul* în existenţă trebuie considerat totdeauna ca fiind condiţionat şi întrucât, după regula intelectului, el indică totdeauna o condiţie, care în mod necesar ne trimite la o condiţie mai înaltă, până când raţiunea găseşte numai în totalitatea acestei serii *necesitatea* necondiţionată.

Nu există deci decât patru Idei cosmologice, după cele patru titluri ale categoriilor, dacă scoatem în relief pe acelea care implică în mod necesar o serie în sinteza diversului.

1

Totalitatea absolută a compunerii întregului dat al tuturor fenomenelor

2 3

Totalitatea absolută a d i v i z i u n i i a g e n e z e **i** **unui** întreg dat în domeniul fenomenelor

Totalitatea absolută a genere unui fenomen în genere

Totalitatea absolută a dependenţei e x i s t e n ţ e i a ceea ce este schimbător în fenomen

Mai întâi trebuie să se observe aici că Ideea de totalitate absolută nu priveşte altceva decât expunerea *fenomenelor,* prin urmare nu conceptul pur al intelectului despre un întreg al lucrurilor în genere. Fenomenele sunt deci considerate aici ca date şi raţiunea reclamă totalitatea absolută a condiţiilor posibilităţii lor, întrucât acestea constituie o serie, prin urmare reclamă o sinteză absolută (adică în orice privinţă), completă, prin care fenomenul să poată fi expus după legile intelectului.

In al doilea rând, ceea ce caută raţiunea în această sinteză a condiţiilor, continuată în serie, şi anume regresiv, este propriu-zis numai necondiţionatul,precum şi totalitatea în seria premiselor, care împreună nu mai presupun nici o altă premisă. Acest *necondiţionat* este cuprins totdeauna *în totalitatea absolută a seriei,* când ne-o reprezentăm în imaginaţie. Dar această sinteză absolut completă este la rândul ei numai o Idee; căci nu se poate şti, cel puţin de mai înainte, dacă o astfel de sinteză este şi posibilă în fenomene. Dacă ne reprezentăm totul prin simple concepte pure ale intelectului, independent de condiţiile intuiţiei sensibile, atunci se poate spune de-a dreptul că pentru un condiţionat dat este dată Şi întreaga serie a condiţiilor subordonate între ele; căci cel

rotai nu este dat decât prin cea din urmă. Dar la fenomene se întâlneşte 0 restricţie particulară a modului în care sunt date condiţiile, fiindcă ele

„ ate de sinteza succesivă a diversului intuiţiei, sinteză care trebuie

le cor npletă în regresiune. Dacă această totalitate este posibilă din

nct de v edere sensibil, este încă o problemă. Dar Ideea acestei totalităţi

se află totuşi în raţiune, indiferent de posibilitatea sau imposibilitatea de a lega de ea concepte empirice adecvate. Deci, fiindcă în totalitatea absolută a sintezei regresive a diversului în fenomen (după îndrumarea categoriilor care îl reprezintă ca pe o serie de condiţii pentru un condiţionat dat) este cuprins în mod necesar necondiţionatul şi fiindcă poate fi lăsată nedecisa problema dacă şi cum poate fi realizată această totalitate, raţiunea ia aici hotărârea de a porni de la Ideea de totalitate, deşi ea are ca intenţie finală propriu-zis *necondiţionatul,* fie al seriei întregi, fie al unei părţi a ei.

Acest necondiţionat poate fi gândit fie ca constând numai în seria întreagă, în care deci toţi membrii fără excepţie sunt condiţionaţi şi numai întregul lor ar fi absolut necondiţionat, şi în cazul acesta regresiunea se numeşte infintă, fie că necondiţionatul absolut nu este decât o parte a seriei, căreia ceilalţi membri ai seriei îi sunt subordonaţi, dar ea însăşi nu este supusă nici unei condiţii*. în primul caz, seria este *a parte priori* fără limite (fără început), adică infinită şi totuşi dată în întregime, dar regresiunea în ea nu este niciodată încheiată şi nu poate fi numită infinită decât *potentialiter.* în al doilea caz, există un termen prim al seriei care, în raport cu timpul scurs, se numeşte *începutul lumii;* în raport cu spaţiul – *marginea lumii;* în raport cu părţile unui tot dat în limitele lui – *simplul;* în raport cu cauzele – *spontaneitatea* absolută (libertatea); în raport cu existenţa lucrurilor schimbătoare – *necesitatea naturală* absolută.

Avem două expresii: lume şi n a t u r ă , care uneori se confundă. Prima înseamnă întregul matematic al tuturor fenomenelor şi totalitatea sintezei lor în mare, ca şi în mic, adică atât în dezvoltarea progresivă a acestei sinteze prin compunere, cât şi prin diviziune. Aceeaşi lume se numeşte natură**, întrucât e privită ca un întreg dinamic şi nu se ia în

_____* întregul absolut al seriei de condiţii pentru un condiţionat dat este totdeauna necondiţionat, căci în afara lui nu mai există condiţii, în raport cu care el să poată n condiţionat. Dar acest întreg absolut al unei astfel de serii nu este decât o Idee sau mai curând un concept problematic, a cărui posibilitate trebuie cercetată şi cu privire la modul cum poate fi conţinut în el necondiţionatul ca adevărata Idee transcendentală, despre care este vorba.

** Natura, luată adjectival *(formaliter)* înseamnă conexiunea determinărilor unui lucru după un principiu intern al cauzalităţii. Dimpotrivă, prin natură luată substantiva' *(materialiter)* se înţelege

ansamblul fenomenelor, întrucât ele, datorită unui princip"[1]

siderare agregarea în spaţiu sau în timp, pentru a o realiza ca o titate, ci se ia în considerare unitatea în *existenţa* fenomenelor. Condiţia a ceea ce se întâmplă se numeşte atunci cauză, iar cauzalitatea econditionată a cauzei în fenomen se numeşte libertate, în timp ce auzalitatea condiţionată se numeşte cauză naturală în sens restrâns. Conditionatul în existenţa în genere se numeşte contingent, iar necondiţionatul, necesar. Necesitatea necondiţionată a *fenomenelor* poate fi numită necesitate naturală.

Ideile de care ne ocupăm acum le-am numit mai sus Idei cosmologice, în parte pentru că prin termenul lume se înţelege ansamblul tuturor fenomenelor şi pentru că Ideile noastre nu sunt îndreptate decât asupra necondiţionatului printre fenomene, în parte şi pentru că termenul lume înseamnă în sens transcendental totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor existente, iar noi ne îndreptăm atenţia numai spre totalitatea sintezei (deşi propriu-zis numai în regresiunea către condiţii). Dacă se consideră că, în afară de aceasta, Ideile sunt toate transcendente şi deşi nu depăşesc obiectul, adică fenomenele *ca specie,* ci au de-a face numai cu lumea sensibilă (nu cu noumene), împing totuşi sinteza până la un *grad* care depăşeşte orice experienţă posibilă; ele pot fi numite toate, după părerea mea, foarte just c o n c e p t e c o s m o l o g i c e . Din punctul de vedere al deosebirii dintre necondiţionatul matematic şi necondiţionatul dinamic, spre care tinde regresiunea, eu aş numi totuşi pe primele două, în sens mai restrâns, concepte cosmologice (despre lume in mare şi în mic), iar pe celelalte două, c o n c e p t e t r a n s c e n d e nte despre natură. Această deosebire nu este deocamdată de mare importanţă, dar poate deveni mai importantă în cele ce urmează.

ma(e . . auzaIităţii1 se înlănţuie universal. în primul sens, se vorbeşte despre natura

când a ∗ocuiuietc ■. Şi nu ne servim de acest cuvânt decât adjectival; dimpotrivă,

°r im de lucrurile naturii, gândim un întreg subzistent.

ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a doua

ANTITETICA RAŢIUNII PURE

Dacă tetică înseamnă orice ansamblu de doctrine dogmatice, prin antitetică înţeleg nu afirmaţiile dogmatice *(thesis cum antithesi),* fără ca una să aibă un drept de întâietate faţă de cealaltă la aprobarea noastră. Antitetica deci nu se ocupă nicidecum cu afirmaţii unilaterale şi nu consideră cunoştinţele generale ale raţiunii decât sub raportul conflictului dintre ele şi al cauzelor lui. Antitetica transcendentală este o cercetare asupra antinomiei raţiunii pure, asupra cauzelor şi rezultatului ei. Dacă folosim raţiunea noastră nu numai la aplicarea principiilor intelectului la obiecte ale experienţei şi dacă îndrăznim să extindem aceste principii dincolo de limitele experienţei, atunci răsar judecăţi *sofistice,* care nici nu speră confirmare în experienţă, nici nu au a se teme de contrazicere, şi fiecare dintre ele nu numai că este în sine fără contradicţie, ci găseşte chiar în natura raţiunii condiţiile necesităţii ei, numai că, din nefericire, aserţiunea contrariului are de partea ei temeiuri de aserţiune tot atât de valabile şi necesare.

întrebările care se prezintă în mod firesc într-o astfel de dialectică a raţiunii pure sunt deci: 1) care sunt propriu-zis judecăţile în care raţiunea pură este de fapt supusă în mod inevitabil unei antinomii? 2) pe ce cauze se întemeiază această antinomie? 3) dacă şi în ce mod îi rămâne totuşi deschisă raţiunii, în această contradicţie, o cale spre certitudine?

O teză dialectică a raţiunii pure trebuie deci să aibă în sine ceva care s-o distingă de toate judecăţile sofistice: mai întâi, ea nu priveşte o

bletnă arbitrară, pe care ne-o punem de plăcere, ci o problemă de care buie să se izbească în mod necesar orice raţiune umană în mersul ei , ■ te. jn al doilea rând, ea, cu judecata contrară, nu este o simplă arentă artificială care dispare de îndată ce o sesizăm, ci o aparenţă turala şi inevitabilă care, chiar dacă nu ne mai lăsăm păcăliţi de ea, deşi nu ne mai înşeală, ne mai creează mereu iluzii şi deci poate fi făcută în adevăr inofensivă, dar nu poate fi niciodată distrusă.

O astfel de doctrină dialectică nu se va raporta la unitatea intelectului în concepte ale experienţei, ci la unitatea raţiunii în simple Idei; cum unitatea raţiunii trebuie să se acorde mai întâi cu intelectul, ca sinteză după reguli, dar şi cu raţiunea, ca unitate absolută a acestei sinteze, condiţiile unităţii, în caz că sinteza este adecvată unităţii raţiunii, vor fi prea mari pentru intelect, iar dacă vor fi conforme intelectului, vor fi prea mici pentru raţiune; de unde rezultă în mod necesar un conflict care nu poate fi evitat, oricum am proceda.

Aceste aserţiuni sofistice deschid deci o arenă dialectică, în care fiecare parte care are permisiunea de a ataca are câştig de cauză, iar acela care este silit să procedeze numai defensiv este învins. De aceea, cavalerii gata de luptă, indiferent că intervin pentru cauza bună sau pentru cea rea, sunt siguri de cununa biruinţei, dacă se îngrijesc să aibă privilegiul de a da ei ultimul atac şi dacă nu sunt obligaţi să reziste unui nou asalt al adversarului. Ne putem lesne închipui că această arenă a fost încă de mult călcată destul de des, că multe victorii au fost repurtate de ambele părţi, dar că, pentru ultima, care era decisivă, s-a avut totdeauna grijă ca apărătorul cauzei drepte să rămână singur pe teren, prin faptul că adversarului său i se interzicea să mai ia armele în mână. Ca arbitri nepărtinitori ai luptei trebuie să lăsăm de o parte problema dacă e bună sau rea cauza pentru care combat luptătorii şi să-i lăsăm să-şi rezolve mai mtai între ei disputa. Poate că, după ce mai mult s-au obosit decât şi-au provocat reciproc răni, vor sesiza singuri zădărnicia certei lor şi se vor despărţi ca buni prieteni.

Această metodă de a asista la o luptă de aserţiuni sau mai curând de Provoca, nu pentru a decide în cele din urmă în avantajul uneia sau la n Părţi, ci pentru a cerceta dacă nu cumva obiectul luptei nu este

poate decât o simplă iluzie, pe care fiecare o urmăreşte în zadar şi f_n care nu poate câştiga nimic, chiar dacă n-ar întâmpina nici o opoziţie acest procedeu, zic, poate fi numit metodă s c e p t i c ă . Ea este cu totul diferită de *scepticism,* principiu al unei ignorante artificiale si ştiinţifice care subminează fundamentele oricărei cunoaşteri, pentru a nu lăsa nicăieri, pe cât posibil, nici o încredere şi nici o siguranţă în cunoaştere. Căci metoda sceptică tinde spre certitudine, prin aceea că ea caută să descopere într-o astfel de luptă, purtată de ambele părţi loial şi inteligent, punctul neînţelegerii, pentru ca, aşa cum fac legiuitorii înţelepţi, din nedumerirea judecătorilor în procese, să se instruiască pe ei înşişi din ceea ce este deficient şi imprecis determinat în legile lor. Antinomia care se revelează în aplicarea legilor, este, pentru înţelepciunea noastră limitată, cea mai bună piatră de încercare a nomoteticii, pentru a face prin aceasta atentă raţiunea, care în speculaţie abstractă nu observă uşor paşii greşiţi asupra momentelor în determinarea principiilor ei.

Dar această metodă sceptică nu este esenţial proprie decât filosofiei transcendentale, şi în oricare alt câmp de cercetare ne putem eventual dispensa de ea, numai în aceasta nu. în matematică, folosirea ei ar fi absurdă, căci în ea nu există aserţiuni false care sa se poată ascunde şi să poată fi făcute invizibile, deoarece dovezile trebuie să urmeze totdeauna firul intuiţiei pure, şi anume printr-o sinteză totdeauna evidentă. în filosofia experimentală, o îndoială provizorie poate fi desigur utilă, dar totuşi cel puţin nu este posibilă nici o neînţelegere care să nu poată fi uşor înlăturată, şi în experienţă trebuie să se găsească în cele din urmă ultimele mijloace pentru a decide diferendul, indiferent că ele sunt descoperite mai devreme sau mai târziu. Morala poate da şi ea toate principiile ei *in concreto,* împreună cu consecinţele practice, cel puţin în experienţele posibile, şi astfel poate evita neînţelegerea abstracţiei. Dimpotrivă, aserţiunile transcendentale, care au pretenţia la cunoaşteri care se extind dincolo de câmpul tuturor experienţelor posibile, nu sunt, chiar în cazul în care sinteza lor abstractă ar putea fi data *a priori într-o* intuiţie, astfel constituite, încât neînţelegerea să poată fi descoperită cu ajutorul vreunei experienţe-

Raţiunea transcendentală nu permite deci nici o altă piatră de încercare, decât pe aceea de a uni între ele aserţiunile ei şi, prin urmare, a lăsa mai întâi rivalitatea dintre ele liberă şi fără obstacole. Această rivalitate vrem s-o prezentăm acum*.

nOnomiile se succed î„ ordinea Ideilor

transcende,

ntale indicate mai sus.

ANTINOMIA

PRIMUL CONFLICT

TEZĂ

Lumea are un început în timp şi este de asemenea limitată în spaţiu. *DOVADĂ*

Dacă se admite că lumea nu are început în timp, atunci până la fiecare moment dat s-a scurs o eternitate şi, prin urmare, s-a scurs o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar infinitatea unei serii constă tocmai în aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci o serie infinită scursă în lume este imposibilă, prin urmare un început al lumii este o condiţie necesară a existenţei ei, ceea ce trebuia dovedit mai întâi.

In ce priveşte *al doilea* punct, dacă se admite contrariul, lumea va fi un întreg infinit dat de lucruri existente simultan. Dar noi nu putem concepe mărimea unui cuantum, care nu este dat* în anumite limite oricărei intuiţii, altfel decât cu ajutorul sintezei părţilor, iar totalitatea unui astfel de cuantum decât prin sinteza completă sau prin adăugarea repetată a unităţii la unitate**. Prin urmare, pentru a concepe ca un întreg lumea care umple toate spaţiile, ar trebui ca sinteza succesivă a părţilor unei lumi infinite să fie considerată ca terminată, adică un timp infinit ar trebui considerat ca scurs în enumerarea tuturor lucrurilor coexistente, ceea ce este imposibil.

---

* Putem intui un cuantum nedeterminat ca un întreg, dacă este închis în limite, fără a avea nevoie să construim totalitatea lui măsurându-1, adică prin sinteza succesiva a părţilor lui. Căci limitele determină deja totalitatea, tăind tot ceea ce este în plus.

** Conceptul de totalitate nu este în acest caz altceva decât reprezentarea sintezei complete a părţilor lui .deoarece, neputând scoate conceptul din intuiţia întregului (care in acest caz este imposibilă), nu-1 putem sesiza, cel puţin în Idee, decât cu ajutorul sintezei părţilor, împinsă până la infinit.

RAŢIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Lumea nu are nici început, nici limite **în spaţiu,** ci **este infinită atât în** timp, cât şi în spaţiu.

DOVADĂ

Să admitem că ea are un început. Cum începutul este o existenţă precedată de un timp în care lucrul nu este, trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Dar într-un timp vid nu este posibilă naşterea vreunui lucru; căci nici o parte a unui astfel de timp nu are în sine faţă de o altă parte vreo condiţie distinctivă a existenţei mai curând decât a nonexistenţei (fie că admitem că lumea se naşte de la sine, fie că admitem că se naşte printr-o altă cauză). Astfel, în lume pot începe în adevăr multe serii de lucruri, dar lumea însăşi nu poate avea început şi este deci infinită în raport cu timpul trecut.

In ceea ce priveşte *al doilea* punct, dacă se admite mai întâi contrariul, anume că lumea este finită şi limitată în spaţiu, atunci ea se află într-un spaţiu vid, care nu este limitat. Nu ar exista deci numai un raport al lucrurilor *în spaţiu,* ci şi un raport al lucrurilor *faţă de spaţiu.* Dar cum lumea este un întreg absolut, în afara căruia nu se întâlneşte un obiect al intuiţiei şi prin urmare un corelat al lumii, cu care ea să stea în raport, raportul lumii faţă de spaţiul vid nu ar fi un raport al ei *faţă de un obiect.* Dar un astfel de raport, prin urmare şi limitarea lumii de către spaţiul vid, nu e nimic; lumea nu este deci limitată spaţial, adică este infinită în ce priveşte întinderea*.

c Spaţiul este numai forma intuiţiei externe (intuiţie formală), dar nu un lucru real

sau în^'6 f' 'ntUit dinafara- Spaţiul, înaintea tuturor lucrurilor care îl determină (îl umplu

nu ea za) sau care mai curând îi dau o *intuiţie* em/J/'ricăcorespunzătoare formei lui,

' "urnele de spaţiu absolut, altceva decât simpla posibilitate a fenomenelor

Prin urmare, un agregat infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat, deci nici ca dat *în acelaşi timp.* Prin urmare, o lume *nu* este *infinită,* ca întindere în spaţiu, ci este închisă în limitele ei, ceea ce era punctul al doilea de demonstrat.

Notă la

I. LA TEZĂ

în aceste argumente care se opun unele altora n-am căutat mijloace înşelătoare pentru a aduce (cum se spune) o dovadă avocăţească, care se serveşte în avantajul ei de imprudenţa adversarului şi admite bucuros apelul acestuia la o lege echivocă, pentru a clădi propriile ei pretenţii nejustificate pe respingerea acestei legi. Fiecare din aceste dovezi este scoasă din natura lucrului şi s-a lăsat la o parte avantajul pe care l-ar putea oferi paralogismele dogmaticilor din ambele părţi.

Aş fi putut dovedi în aparenţă teza şi prin aceea că aş fi pus înainte, după obişnuinţa dogmaticilor, un concept vicios despre infinitatea unei mărimi date. O mărime este *infinită* când nu este posibilă alta mai mare deasupra ei (adică deasupra mulţimii de unităţi date, conţinută în ea). Dar nici o mulţime nu este cea mai mare, căci i se mai pot adăuga mereu una sau mai multe unităţi. Deci o mărime infinită dată, prin urmare şi o lume infinită (atât ca serie scursă, cât şi ca întindere) este imposibilă; ea este deci limitată de ambele părţi. Aşa aş fi putut eu expune dovada mea; dar acest concept nu se acordă cu ceea ce se înţelege printr-un tot infinit. Prin el nu se reprezintă *cât Je mare* este, prin urmare conceptul lui nu este conceptul unui *maxim,* ci prin el este gândit numai raportul lui faţa de o unitate luată arbitrar, cu privire la care el este mai mare decât orice număr. După cum se va lua unitatea mai mare sau mai mică, infinitul ar fi mai marc sau mai mic; dar infinitatea, constând numai în raportul faţă de această unitate dată, ar rămâne mereu aceeaşi, deşi, negreşit, mărimea absolută a întregului nici n-ar fi cunoscută prin aceasta; despre aceasta nici nu este vorba aici.

Adevăratul concept (transcendental) al infinităţii este că sinteza succesivă a unităţii în măsurarea unui cuantum nu poate fi niciodată

prima antinomie

H. LA ANTITEZĂ

Dovada pentru infinitatea seriei date a lumii şi a ansamblului lumii se întemeiază pe aceasta: că, în caz contrar, un timp vid şi tot astfel un spaţiu vid ar trebui să constituie limita lumii. Dar nu-mi este necunoscut că se caută subterfugii împotriva acestei consecinţe, pretinzându-se că este foarte posibil să existe o limită a lumii în timp şi în spaţiu, fără a fi nevoie să se accepte un timp absolut înainte de începutul lumii sau un spaţiu absolut care se întinde în afara lumii reale, ceea ce este imposibil. Eu sunt cu totul de acord cu ultima parte a acestei păreri a filosofilor din şcoala lui L e i b n i z. Spaţiul este numai forma intuiţiei externe, iar nu un obiect real, care să poată fi intuit dinafară, şi nu este un corelat al fenomenelor, ci forma fenomenelor însele. Spaţiul nu poate exista deci absolut (pentru sine) ca ceva determinant în existenţa lucrurilor, fiindcă el nu este obiect, ci numai forma obiectelor posibile. Lucrurile deci, ca fenomene, determină desigur spaţiul, adică ele fac ca dintre toate predicatele posibile ale acestuia (mărime şi raport) unele sau altele să aparţină realităţii; dar, invers, spaţiul, ca ceva care există în sine, nu poate determina realitatea lucrurilor cu privire la mărime sau formă,

externe, întrucât pot fie să existe în sine, fie să se adauge la fenomene date. Intuiţia empirică
"U este deci compusă din fenomene şi din spaţiu (din percepţie şi din intuiţie vidă). Unul
s e corelatul sintezei celuilalt, ci sunt numai legate în una şi aceeaşi intuiţie empirică,
ma ene şi formă a acestei intuiţii. Dacă vrem să punem unul din aceste elemente în afara
d^e alt (sPaţiul în afara tuturor fenomenelor), atunci rezultă din aceasta tot felul de
nan vide ale intuiţiei externe, care totuşi nu sunt percepţii posibile; de exemplu,
■ a sau repausul lumii în spaţiul infinit şi vid, o determinare a raportului dintre
predicatul 'care nu poate fi niciodată percepută si care deci si ea este unul lucru
numai gândit. ' "

terminată*. De aici urmează foarte sigur că nu poate să se fi scurs o eternitate de stări reale care se succed până la un moment dat (cel prezent), că deci lumea trebuie să aibă un început.

Cu privire la partea a doua a tezei, dificultatea relativă la o serie infinită şi deci scursă cade în adevăr; căci diversul unei lumi infinite ca întindere este dat *simultan.* Dar pentru a gândi totalitatea unei asemenea mulţimi, deoarece nu ne putem referi la limite care constituie de la sine această totalitate în intuiţie, noi trebuie să dăm socoteală de conceptul nostru, care în asemenea caz nu poate merge de la întreg la o mulţime determinată de părţi, ci trebuie să demonstreze posibilitatea unui întreg prin sinteza succesivă a părţilor. Dar cum această sinteză ar trebui să formeze o serie care nu se încheie niciodată, nu poate fi gândită o totalitate înaintea ei şi prin urmare nici prin ea. Căci însuşi conceptul totalităţii este în acest caz reprezentarea unei sinteze terminate a părţilor şi această terminare, prin urmare şi conceptul despre ea, este imposibilă.

---

* Acesta conţine astfel o mulţime (a unităţii date) care este mai mare decât once număr, ceea ce este conceptul matematic al infinitului.

dcăîn sine el nu este nimic real. Un spaţiu (fie el plin sau vid*) poate , j ijmitat de fenomene, dar fenomenele nu pot fi *limitate de un spaţiu*

... afara lor. Acelaşi lucru este valabil şi despre timp. Admiţând toate tea este totuşi incontestabil că trebuie să admitem aceste două

bsurdităţi, spaţiul vid în afara lumii şi timpul vid înaintea lumii, dacă admitem o limită a lumii, fie în spaţiu, fie în timp.

Căci în ce priveşte subterfugiul, prin care se caută a evita consecinţa potrivit căreia noi zicem că, în caz că lumea are limite (în timp şi în spaţiu), vidul infinit trebuie să determine existenţa lucrurilor reale în ce priveşte mărimea lor, acest subterfugiu nu constă decât în aceasta: că în locul unei *lumi sensibile* gândim cine ştie ce lume inteligibilă şi că în locul primului început (o existenţă precedată de un timp al nonexistenţei) gândim în genere o existenţă care *nu presupune nici o altă condiţie* în lume; că în locul limitei întinderii gândim *hotare* ale universului şi în felul acesta ocolim timpul şi spaţiul. Dar aici nu e vorba decât de *mundus phaenomenon* şi de mărimea ei, la care nu se poate face abstracţie în nici un caz de amintitele condiţii ale sensibilităţii, fără a-i suprima esenţa. Dacă lumea sensibilă este limitată, ea se află în mod necesar în vidul infinit. Dacă lăsăm la o parte spaţiul vid şi, prin urmare, spaţiul în genere ca condiţie *apriori* a posibilităţii fenomenelor, atunci dispare întreaga lume sensibilă. în problema noastră, numai aceasta ne este dată. *Mundus intelligibilis* nu este altceva decât conceptul universal despre o lume în genere, în care se face abstracţie de toate condiţiile intuiţiei acestei lumi şi cu privire la care nu este, prin urmare, posibilă nici o judecată sintetică, nici afirmativă, nici negativă.

*f*eno e obserVâ uşor că prin aceasta vrem să spunem: *spaţiul vid, întrucât* e *limitat de*

tfjjj ' a5adar spaţiul din *interiorul lumii* nu contrazice cel puţin principiile

seafi „ a1eŞ> ar putea fi deci admis în raport cu aceste principii (deşi prin aceasta nu "°* Şi Posibilitatea lui).

ANTINOMIA

AL DOILEA *CONFLICT*

TEZĂ

Orice substanţă compusă, în lume, constă din părţi simple şi nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu.

DOVADĂ

Dacă admiteţi că substanţele compuse n-ar consta din părţi simple, dacă orice compunere ar fi suprimată în gând, n-ar mai rămâne nici parte compusă şi (fiindcă nu există părţi simple) nici parte simplă, prin urmare n-ar mai rămâne nimic, în consecinţă nici substanţa n-ar mai fi fost dată. Deci, sau e imposibil să se suprime în gând orice compunere sau, după suprimarea ei, trebuie să rămână ceva existent fără nici o compunere, adică simplul. Dar, în primul caz, compusul n-ar consta la rândul lui din substanţe (căci pentru acestea compunerea este numai o relaţie accidentală, fără care ele trebuie să existe ca existenţe subzistând prin sine). Dar fiindcă acest caz contrazice supoziţia, nu mai rămâne decât cel de-al doilea caz: anume că compusul substanţial în lume e format din părţi simple.

De aici urmează nemijlocit că toate lucrurile din lume sunt existenţe simple, că compunerea nu este decât o stare externă a lor şi că, deşi nu putem niciodată scoate complet şi izola substanţele elementare din această stare de legătură, totuşi raţiunea trebuie să le gândească ca subiecte prime ale oricărei compoziţii şi, prin urmare, ca existenţe simple anterioare ei.

RAŢIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părţi simple şi nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume.

DOVADĂ

Presupuneţi că un lucru compus (ca substanţă) ar consta din părţi simple. Fiindcă orice relaţie externă, prin urmare şi orice compunere din substanţe, nu este posibilă decât în spaţiu, atunci şi spaţiul trebuie să constea din tot atâtea părţi câte are compusul care ocupă spaţiul. Dar spaţiul nu constă din părţi simple, ci din spaţii. Deci fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spaţiu. Dar părţile absolut prime ale oricărui compus sunt simple. Simplul deci ocupă un spaţiu. Dar fiindcă orice real care ocupă un spaţiu cuprinde în sine elemente diverse, aflându-se unele în afara celorlalte, fiind prin urmare compus, şi anume ca un compus real, nu din accidente (căci acestea, fără substanţă, nu pot n externe unele faţă de altele), ci din substanţe, urmează că simplul ar fi un compus substanţial; ceea ce este contradictoriu.

A doua judecată a antitezei, anume că în lume nu există nimic S1mplu, trebuie să însemne aici numai atât: că existenţa a ceva absolut simplu nu poate fi dovedită de nici o experienţă sau percepţie, nici externă, nici internă, şi că deci absolut simplul nu este decât o Idee, a
rei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată niciodată în vreo exPerienţă posibilă, prin urmare este fără nici o aplicaţie şi fără obiect în
punerea fenomenelor. Căci să admitem că s-ar găsi pentru această Idee
ndentală un obiect al experienţei; atunci intuiţia empirică a unui
ab arecare ar trebui să fie cunoscută ca o intuiţie care nu cuprinde
cel niC1 Un ^e ^e eiemente diverse, unele aflându-se în afara
Ş' fiind legate într-o unitate. Cum din faptul că *nu avem*

Observaţie la

I. LA TEZĂ

Când vorbesc de un întreg, care constă în mod necesar din părţi simple, înţeleg prin aceasta numai un întreg substanţial ca un *compositum* propriu-zis, adică unitatea accidentală a diversului, divers care, dat *separat* (cel puţin în gând), este pus într-o legătură reciprocă şi prin aceasta formează un tot. Spaţiul n-ar trebui numit propriu-zis *compositum,* ci *totum,* fiindcă părţile lui sunt posibile numai în întreg şi nu întregul prin părţi. El s-ar putea numi cel mult un *compositum ideale,* iar nu *reale.* Dar aceasta e numai o subtilitate. Cum spaţiul nu este un compus din substanţe (nici chiar din accidente reale), dacă suprim în el orice compunere, nu trebuie să mai rămână nimic, nici chiar punctul; căci acesta nu este posibil decât ca limită a unui spaţiu (prin urmare a unui compus). Spaţiul şi timpul nu constau deci din părţi simple. Ceea ce aparţine numai stării unei substanţe, deşi are o mărime (de exemplu, schimbarea), nu constă din simplu; adică un anumit grad de schimbare nu se naşte prin acumularea mai multor schimbări simple. Concluzia noastră de la compus la simplu nu este valabilă decât pentru lucruri subzistând în sine. Dar accidente ale stării nu subzistă în sine. Se poate deci distruge uşor dovada despre necesitatea simplului, ca

.. f *unu*j *astfel de divers nu se poate conchide imposibilitatea lui*
° r *"ntr-o intuiţie a obiectului,* iar cum acesta din urmă este absolut
ar pentru simplicitatea absolută, urmează că această simplicitate
ate fi dedusă din nici o percepţie, oricare ar fi ea. Fiindcă deci nu
te fi dat niciodată ceva ca un obiect absolut simplu într-o experienţă
ibilă iar fiindcă lumea sensibilă trebuie considerată ca fiind
samblul tuturor experienţelor posibile, atunci nicăieri în ea nu este dat
nimic simplu.

Această a doua judecată a antitezei merge cu mult mai departe decât cea dintâi, care nu exclude simplul decât din intuiţia compusului, pe când, dimpotrivă, aceasta o exclude din întreaga natură; de aceea ea nici n-a putut fi demonstrată din conceptul unui obiect dat al intuiţiei externe (a compusului), ci din raportul lui cu o experienţă posibilă în genere.

a *doua antinomie*

H. LA ANTITEZĂ

împotriva acestei judecăţi despre o diviziune infinită a materiei, al
cărei principiu al demonstraţiei este pur matematic, *monadiştii* aduc
obiecţii, care sunt suspecte chiar prin aceea că nu vor să admită ca
valabile nici cele mai clare dovezi matematice drept cunoaşteri ale
naturii spaţiului, în măsura în care el este de fapt condiţia formală a
posibilităţii oricărei materii, ci nu le consideră decât nişte consecinţe
scoase din concepte abstracte, însă arbitrare, care nu pot fi raportate la
lucruri reale. Ca şi cum ar fi posibil să ne închipuim un alt fel de intuiţie
aecat aceea care este dată în intuiţia originară a spaţiului şi ca şi cum
rminările [a]*priori* ale acestui spaţiu n-ar privi în acelaşi timp tot ceea
ce nu este posibil decât cu condiţia de a umple acest spaţiu. Dacă le dăm
scultare, atunci pe lângă punctul matematic, care este simplu, dar nu e
[e]> ci numai limita unui spaţiu, ar trebui să mai gândim puncte fizice
> ce e drept, sunt şi ele simple, dar ca părţi ale spaţiului au avantajul
umple prin simpla lor agregare. Fără a repeta

respingerile comune
• ^e ale acestei absurdităţi, care se întâlnesc cu
duiumul, după cum
totul inutil să vrei să ataci subtil evidenţa
matematicii prin

constitutivă a oricărui compus substanţial, şi astfel se poate pierde în genere cauza lui, dacă întindem prea departe această dovadă şi vrem s-o aplicăm fără deosebire la tot ce este compus, cum s-a şi întâmplat de fapt de mai multe ori.

De altfel, eu vorbesc aici de simplu numai întrucât e dat în mod necesar în compus, acesta putând fi dizolvat în elementele simple ca în părţile lui constitutive. Sensul propriu-zis al cuvântului *monas* (aşa cum îl întrebuinţează L e i b n i z) ar trebui desigur să se refere numai la simplu, care este dat (de exemplu, în conştiinţa de sine) *nemijlocit ca* substanţă simplă, şi nu ca element al compusului, pe care l-am putea numi mai bine atom. Şi fiindcă nu vreau să demonstrez substanţele simple decât în raport cu compusul, ca elemente ale lui, aş putea numi teza celei de-a doua antinomii *atomistică* transcendentală. Dar fiindcă acest cuvânt a fost întrebuinţat încă de mult pentru denumirea unui mod special de explicare a fenomenelor corporale *(molecularum)* şi presupune deci concepte empirice, poate fi numit principiul dialectic al *monadologiei.*

ote pur discursive, observ numai ca dacă filosofia face aici şicane
maticii, se datorează faptului că ea uită că în această problemă e
ha numai de *fenomene* şi de condiţia lor. Dar nu e suficient să găsim
tru *conceptul intelectual* pur al compusului conceptul de simplu, ci
buie să aflăm pentru *intuiţia* compusului (a materiei) intuiţia
mplului, iar acest lucru este absolut imposibil după legile sensibilităţii,
n urmare şi la obiectele simţurilor. Se poate deci admite totdeauna
despre un întreg din substanţe, care este gândit numai de intelectul pur,
că trebuie să avem simplul anterior oricărei compuneri a lui, totuşi acest
lucru nu este valabil despre *toturn substanţialephaenomenon* care, ca
intuiţie empirică în spaţiu, are în sine proprietatea necesară că nici o parte
a lui nu este simplă, fiindcă nici o parte a spaţiului nu este simplă. Totuşi
monadiştii au fost destul de abili, încercând să se sustragă acestei
dificultăţi prin aceea că nu presupun spaţiul ca o condiţie a posibilităţii
obiectelor intuiţiei externe (corpuri), ci pe acestea şi raportul dinamic al
substanţelor în genere drept condiţie a posibilităţii spaţiului. Dar noi
avem un concept despre corpuri numai ca fenomene, iar ca atare, ele
presupun în mod necesar spaţiul ca o condiţie a posibilităţii oricărui
fenomen extern; subterfugiul este deci zadarnic, după cum am şi arătat
suficient mai sus în Estetica transcendentală. Dacă ele ar fi lucruri în
sine, dovada monadiştilor ar fi incontestabil valabilă.

Cea de-a doua aserţiune dialectică are particular faptul că are
împotriva ei o aserţiune dogmatică, care dintre toate aserţiunile sofistice
este singura care încearcă să dovedească în mod evident la un obiect al
experienţei realitatea a ceea ce noi mai sus socoteam că ţine de Ideile
transcendentale, anume simplicitatea absolută a substanţei, încercând să
demonstreze că obiectul simţului intern, eul care gândeşte, este o
substanţă absolut simplă. Fără a intra aici în amănunte (fiindcă mai sus

°st examinat pe larg), observ numai că atunci când ceva este gândit
numai ca obiect, fără a adăuga vreo determinare sintetică a intuiţiei lui
um se întâmplă acest lucru prin reprezentarea absolut nudă: eu), atunci,
& Ş[l]t, nu poate fi perceput nimic divers şi nici o compunere într-o
[e de] reprezentare. Pe lângă aceasta, cum predicatele prin care
se acest obiect sunt numai intuiţii ale simţului intern, nu poate
un [a ai°∗ n[m[c care să] dovedească un divers de elemente exterioare
tora, prin urmare o compunere reală. Numai conştiinţa de sine

ANTINOMIA

AL TREILEA CONFLICT

TEZĂ

Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate.

DOVADĂ

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii; astfel, tot ce se *întâmplă* presupune o stare anterioară, căreia îi urmează inevitabil, după o regulă. Dar starea anterioară trebuie să fie ea însăşi ceva care s-a întâmplat (care să fi devenit în timp, căci mai înainte nu era), deoarece dacă ar fi fost întotdeauna, atunci nici consecinţa ei nu ar mai fi început să fie, ci ar fi existat întotdeauna. Astfel, cauzalitatea cauzei prin care se întâmplă ceva este ea însăşi ceva *întâmplat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară şi cauzalitatea ei, iar această stare, la fel, presupune .. o alta mai veche etc Dacă deci totul se întâmplă ii: că numai după legile simple ale naturii, atunci nu există totdeauna decât un început subaltern, dar niciodată un pr^irn început şi deci în genere nu există o totalitate a seriei de partea l
care derivă unele din altele. Dar tocmai în aceasta constă legea naturii:

' această particularitate; deoarece subiectul care gândeşte este H tă propriul lui obiect, el nu se poate diviza pe sine însuşi (deşi diviza determinările care îi sunt inerente), căci în raport cu el f • orice obiect este unitate absolută. Nu este mai puţin adevărat că *J* acest subiect este privit *exterior,* ca un obiect al intuiţiei, el ar zenta totuşi o compunere în fenomen. Dar astfel trebuie considerat t tdeauna atunci când vrem să ştim dacă în el există sau nu un divers de elemente *exterioare* unele altora.

RAŢIUNII PURE

AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

ANTITEZĂ

Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii.

DOVADĂ

Presupuneţi că există o *libertate în* sens transcendental, ca o specie particulară de cauzalitate, potrivit căreia ar putea să se desfăşoare evenimentele lumii, anume o facultate de a începe în mod absolut o stare, pnn urmare şi o serie de urmări ale acestei stări; atunci, în virtutea acestei spontaneităţi, va începe nu numai o serie, ci va începe în mod absolut determinarea acestei spontaneităţi însăşi de a produce seria, adică cauzalitatea, astfel încât nimic nu precedă care să determine după legi constante această acţiune care se întâmplă. Dar orice început de acţiune P supune o stare a cauzei care încă nu acţionează, şi un prim început amic a' acţiunii presupune o stare care nu are nici o legătură de tate cu starea anterioară a aceleiaşi cauze, adică nu rezultă în nici

OQ din ea. Libertatea transcendentală este deci contrară legii cauzale car ° ast^e' ^e legătură a stărilor succesive a cauzelor eficient, după înri C ^os^'^ n^c' ° unitate a experienţei şi care deci nici nu se

eŞte în nici o experienţă, prin urmare nu este decât o ficţiune goală.

nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată *a priori.* Deci judecata că orice cauzalitate nu este posibilă decât după legi ale naturii se contrazice pe sine în generalitatea ei nelimitată, şi această cauzalitate nu poate fi deci acceptată ca singura.

în consecinţă, trebuie admisă o cauzalitate, prin care se întâmplă ceva fără ca propria lui cauză să fie determinată mai departe de o altă cauză precedentă după legi necesare, adică o *spontaneitate absolută a* cauzelor, având capacitatea de a începe *de la sine* o serie a fenomenelor care decurg după legi naturale, prin urmare libertate transcendentală, fără care, chiar în cursul naturii, seria succesivă a fenomenelor nu e niciodată completă de partea cauzelor.

Observaţi

e la I. LA TEZĂ

Ideea transcendentală a libertăţii nu cuprinde, desigur, nici pe departe tot conţinutul conceptului psihologic cu acest nume, care în cea mai mare parte este empiric, ci numai pe acela de spontaneitate absolută a acţiunii ca fundament propriu-zis pe seama căruia poate fi pusă acţiunea. Dar ea este totuşi adevărata piatră de încercare a filosofici, care găseşte dificultăţi de neînvins în a admite o asemenea specie de cauzalitate necondiţionată. Deci ceea ce în problema libertăţii voinţei a pus încă de la început raţiunea speculativă într-o atât de mare încurcătură nu este propriu-zis decât o dificultate *transcendentală şi* se reduce pur şi simplu la problema de a şti dacă trebuie admisă o facultate capabilă să înceapă *de la ea însăşi* o serie de lucruri sau de stări succesive. Cum este posibila o asemenea facultate nu este tot atât de necesar să poţi răspunde, căci şi

Nu avem deci decât *natura,* în care trebuie să căutăm înlănţuirea şi
. evenimentelor lumii. Libertatea (independenţa) faţă de legile
rii este în adevăr o *eliberare* de *constrângere,* dar şi de *firul*
ducător a| tuturor regulilor. Căci nu se poate spune că în locul legilor
turii se instalează în cauzalitatea cursului lumii legi ale libertăţii, căci
daca libertatea *ar fi determinată* după legi, *n-ar fi libertate, ci ea însăşi*
ar fi altceva decât natură. Deci natura şi libertatea transcendentală se
deosebesc între ele ca legitatea şi absenţa legităţii. Cea dintâi determină
desigur intelectul cu dificultatea de a căuta mereu mai sus în seria
cauzelor originea evenimentelor, deoarece cauzalitatea lor este
totdeauna condiţionată, dar promite, ca despăgubire, o unitate de
experienţă universală şi conformă legilor, pe când, dimpotrivă, iluzia
libertăţii promite, negreşit, intelectului cercetător un punct de repaus în
lanţul cauzelor, conducându-1 la o cauzalitate necondiţionată, care
începe să acţioneze de la sine, dar fiindcă această cauzalitate este oarbă,
rupe firul călăuzitor al regulilor, singurul care face posibilă o experienţă
universal
coerentă.

antinomia a treia

H. LA ANTITEZĂ

Apărătorul atotputerniciei naturii *(fiziocraţia* transcendentală), în
opoziţie cu doctrina despre libertate, şi-ar afirma judecata împotriva
raţionamentelor sofistice ale acestei doctrine în felul următor: *Dacă nu*
admiteri fa lume nimic matematic prim, sub raportul timpului, atunci nici
nu aveţi nevoie să căutaţi ceva dinamic prim, sub raportul cauzalităţii.
lne v"a poruncit să imaginaţi o stare a lumii absolut primă şi prin
rn^are un început absolut al seriei de fenomene care se scurge succesiv
puneţi limite naturii nemărginite, pentru a procura astfel un punct de

[e]Paus imaginaţiei voastre? Deoarece substanţele au existat totdeauna în
['ce'] Puţin unitatea experienţei face necesară o asemenea supoziţie,
[este] [mc]i o dificultate nici de a admite că schimbarea stărilor ei, adică
[e] [a] schimbărilor ei, a existat totdeauna şi, prin urmare, nu trebuie

în ce priveşte cauzalitatea după legi naturale trebuie să ne mulţumim pri$_n$ a recunoaşte *a priori* că o astfel de cauzalitate trebuie să fie presupusă deşi noi nu înţelegem în nici un fel cum este posibil ca o anumită existenţă să fie pusă de o altă existenţă şi în cazul acesta trebuie să ne ţinem exclusiv de experienţă. Dar noi nu am demonstrat propriu-zis această necesitate a unui prim început al unei serii de fenomene din libertate decât într-atât întrucât e necesar pentru înţelegerea unei origini a lumii, în timp ce toate stările succesive pot fi luate ca o succesiune după simple legi naturale. Dar fiindcă prin aceasta este o dată totuşi dovedită (deşi nu sesizată în ea însăşi) facultatea de a începe cu totul spontan o serie în timp, ne este permis acum, de asemenea, ca în mijlocul cursului lumii să facem să înceapă spontan, în ce priveşte cauzalitatea, diferite serii şi să atribuim substanţelor lor o facultate de a acţiona în virtutea libertăţii. Să nu ne lăsăm ţinuţi în loc de neînţelegerea că din moment ce o serie succesivă în lume nu poate avea decât relativ un început prim, căci totdeauna în lume precedă o stare a lucrurilor, nu este posibil în timpul cursului lumii nici un început absolut prim al seriilor. Căci noi nu vorbim aici despre începutul *absolut prim* în ce priveşte timpul, ci în ce priveşte cauzalitatea. Dacă eu mă scol acum (de exemplu) de pe scaun complet liber şi fără o influenţă necesar determinantă a cauzelor naturale, atunci cu acest eveniment şi cu toate consecinţele lui naturale la infinit începe o nouă serie, deşi în raport cu timpul acest eveniment nu este decât continuarea unei serii precedente. Căci această decizie şi această faptă nu se află în succesiunea unor simple acţiuni naturale şi nu este o simplă continuare a lor; ci cauzele naturale determinante încetează complet înaintea lor, în raport cu acest eveniment, care ce e drept le succede, dar nu decurge din ele şi de aceea trebuie numit un început absolut prim al unei serii de fenomene, dar nu în raport cu timpul, ci în raport cu cauzalitatea.

Ceea ce confirmă în mod strălucit nevoia raţiunii de a face apel în seria cauzelor naturale la un prim început, provenind din libertate, e faptul că toţi filosofii antichităţii (cu excepţia şcolii epicureice) s-au văzut siliţi, pentru a explica mişcările lumii, să admită un *prim motor,* adică o cauză care acţionează liber, care a început prima şi de la ea însăşi această serie de stări. Căci ei nu au cutezat să facă conceptibil un prim început făcut de simpla natură.

. ■ un prim început, nici matematic, nici dinamic. Nu se poate cum este posibilă o astfel de derivare infinită fără un prim C°n h în raport cu care toate celelalte nu sunt decât succesive. Dar 1116 " din'acest motiv voi vreţi să respingeţi aceste enigme ale naturii, ' vă veţi vedea siliţi să respingeţi multe proprietăţi fundamentale a tetice (forţe fundamentale), pe care le puteţi concepe tot atât de puţin • hiar posibilitatea unei schimbări în genere trebuie să vă pară ' ărătoare. Q^c{? dacă nu aţi găsi prin experienţă că ea este reala, nu ati putea imagina *a priori* niciodată cum este posibilă o asemenea succesiune perpetuă de existenţă şi nonexistenţă.

Chiar dacă s-ar admite eventual o facultate transcendentală a libertăţii, pentru a începe schimbările lumii, această facultate nu ar trebui să fie decât cel puţin în afara lumii (deşi rămâne totdeauna o pretenţie temerară de a admite în afara tuturor intuiţiilor posibile încă un obiect care nu poate fi dat în nici o percepţie posibilă). Dar a atribui, chiar în lume, o astfel de facultate substanţelor nu poate fi permis niciodată, căci atunci ar dispărea în cea mai mare parte înlănţuirea fenomenelor care se determină necesar unele pe altele după legi universale, înlănţuire care se numeşte natură, şi cu ea ar dispărea şi caracterul adevărului empiric, care distinge experienţa de vis. Căci alături de o astfel de facultate a libertăţii, lipsită de legi, cu greu mai poate fi gândită natura, fiindcă legile ei s-ar modifica neîncetat sub influenţa libertăţii, iar jocul fenomenelor, care după simpla natură ar fi regulat şi uniform, ar fi astfel tulburat şi făcut incoerent.

ANTINOMIA

AL PATRULEA CONFLICT

TEZĂ

Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o fiinţă absolut *necesară.*

DOVADĂ

Lumea sensibilă, ca ansamblu al tuturor fenomenelor, conţine totodată o serie de schimbări. Căci fără acestea nu ne-ar fi dată nici reprezentarea seriei timpului ca o condiţie a posibilităţii lumii sensibile*. Dar orice schimbare este supusă condiţiei ei, care o precedă în timp şi al cărei efect necesar este. Orice condiţionat, care este dat, presupune, cu privire la existenţa lui, o serie completă de condiţii până la necondiţionatul absolut, care singur este absolut necesar. Deci trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecinţă a lui. Dar acest necesar aparţine el însuşi lumii sensibile. Presupuneţi că el este în afara ei; atunci seria schimbărilor lumii şi-ar deriva începutul de la el, fără ca totuşi această cauză necesară însăşi să aparţină lumii sensibile. Acest lucru este însă imposibil. Dat fiind că începutul unei serii în timp nu poate fi determinat decât prin ceea ce precedă în timp, condiţia supremă a începutului unei serii de schimbări trebuia să existe în timpul în care această serie nu era încă (căci începutul este o existenţă pe care o precedă un timp în care lucrul care începe nu exista încă). Deci cauzalitatea cauzei necesare a schimbărilor, prin urmare şi cauza însăşi, aparţine timpului, prin urmare fenomenului (în care timpul este posibil numai ca formă a lui); prin urmare, ea nu poate fi gândită separată de lumea sensibilă, de ansamblul tuturor fenomenelor. Deci, în lumea însăşi

---

* Timpul, în calitate de condiţie formală a posibilităţii schimbărilor, este în adeva obiectiv anterior acestora; dar subiectiv şi în realitatea conştiinţei, această reprezentare, *c* oricare alta, nu este totuşi dată decât cu ocazia percepţiilor.

RAŢIUNII PURE

*AL **IDEILOR** TRANSCENDENTALE*

ANTITEZĂ

Nu există nicăieri o existenţă absolut necesară nici în lume, nici în afara lumii, ca fiind cauza ei.

DOVADĂ

Presupuneţi că lumea însăşi sau în ea este o fiinţă necesară; atunci sau în seria schimbărilor ei ar fi un început absolut necesar, prin urmare fără cauză, ceea ce contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp, sau seria însăşi ar fi fără nici un început şi, deşi contingenţă şi condiţionată în toate părţile ei, ea ar fi totuşi, în întregime, absolut necesară şi necondiţionată, ceea ce este contradictoriu în sine, căci existenţa unei mulţimi nu poate fi necesară, dacă nici una din părţile ei nu posedă o existenţă necesară în sine.

Presupuneţi, dimpotrivă, că există în afara lumii o cauză a lumii absolut necesară; această cauză, ca membru suprem în *seria cauzelor* schimbărilor lumii, ar începe mai întâi existenţa acestor schimbări şi seria lor . Dar ea ar trebui atunci să şi înceapă a acţiona, şi cauzalitatea ei s-ar integra în timp, dar tocmai de aceea în ansamblul fenomenelor, adică în lume; în consecinţă, ea însăşi, cauza, n-ar fi în afara lumii, ceea ce contrazice supoziţia. Deci, nici în lume, nici în afara ei (dar în legătură cauzală cu ea) nu există vreo fiinţă absolut necesară.

(infit) antu' »a începe" se ia în două sensuri. Primul este *activ,* deoarece cauza începe C'Oîn C- Star*' ca e'ec'e ale ei; al doilea este *pasiv,* deoarece cauzalitatea începe UZa InsaŞ'- Eu conchid aici de la primul sens la cei de-al doilea.

este cuprins ceva absolut necesar (fie că acest ceva este însăşi seria întreagă a lumii sau o parte a ei).

Notă la

I. LA TEZĂ

Pentru a dovedi existenţa unei fiinţe necesare, nu trebuie să mă folosesc aici decât de argumentul *cosmologic,* care urcă de la condiţionatul în fenomen la necondiţionatul în concept, considerând acest necondiţionat ca fiind condiţia necesară a totalităţii absolute a seriei. încercarea de a da dovada din simpla Idee a unei fiinţe supreme între toate fiinţele în genere aparţine unui alt principiu al raţiunii şi de aceea o astfel de dovadă va trebui prezentată separat.

Argumentul cosmologic pur nu poate demonstra altfel existenţa unei fiinţe necesare decât lăsând totodată nedecis dacă această fiinţă este lumea însăşi sau un lucru distinct de ea. Căci pentru a rezolva această problemă sunt necesare principii care nu mai sunt cosmologice şi nu continuă seria fenomenelor; sunt necesare concepte de fiinţe contingente în genere (întrucât ele sunt considerate numai ca obiecte ale intelectului) şi un principiu care leagă prin simple concepte aceste fiinţe de o fiinţă necesară; toate acestea aparţin unei filosofii *transcendente,* pentru care nu este încă locul aici.

Dar de îndată ce am început să ne servim de dovada cosmologică, punând la bază seria fenomenelor şi regresiunea în ea după legi empirice ale cauzalităţii, nu mai putem apoi să ne abatem brusc de la ea şi sa trecem la ceva care nu mai aparţine seriei ca un membru. Căci o cauza trebuie considerată drept condiţie în aceeaşi semnificaţie în care a fos luată relaţia condiţionatului faţă de condiţia lui în seria care trebuia sa conducă la condiţia supremă în progresie continuă. Dacă însă aceas relaţie este sensibilă şi aparţine folosirii empirice posibile a intelectul atunci condiţia supremă sau cauza nu poate încheia regresia decât dup legi ale sensibilităţii, prin urmare decât ca aparţinând seriei timpuW >. fiinţa necesară trebuie considerată ca membru suprem al seriei hi

antinomia a patra

H. LA ANTITEZĂ

Dacă, urcând seria fenomenelor, credem că întâmpinăm dificultăţi în acceptarea existenţei unei cauze supreme absolut necesare, ele nici nu trebuie să se întemeieze pe simple concepte despre existenţa necesară a unui lucru în genere şi prin urmare nu trebuie să fie ontologice, ci trebuie să rezulte din legătura cauzală cu o serie de fenomene, pentru a admite o condiţie a ei, care ea însăşi este necondiţionată, în consecinţă ele trebuie să fie cosmologice şi deduse după legi empirice. Trebuie să se arate că regresia în seria cauzelor (în lumea sensibilă) nu poate niciodată sfârşi cu o condiţie necondiţionată empiric şi că argumentul cosmologic, scos din contingenţa stărilor lumii, este, din cauza schimbărilor ei, contrar supoziţiei unei cauze prime şi care începe absolut seria.

în această antinomie este însă un contrast ciudat: anume că din acelaşi argument din care în teză s-a conchis existenţa unei fiinţe prime se conchide în antiteză nonexistenţa ei, şi anume cu aceeaşi rigoare. Mai întâi s-a spus: *există o fiinţă necesară,* fiindcă întreg timpul trecut cuprinde în sine seria tuturor condiţiilor, şi cu aceasta deci şi necondiţionatul (necesarul). Acum se spune: *nu există o fiinţă necesară,* tocmai fiindcă întreg timpul scurs cuprinde în sine seria tuturor condiţiilor (care, prin urmare, sunt toate, la rândul lor, condiţionate).

auza acestui lucru este următoarea. Primul argument nu priveşte decât o a *itatea absolută a* seriei condiţiilor, care se determină una pe alta în mp, şi primeşte prin aceasta ceva necondiţionat şi necesar. Cel de-al *j.* *1* ea la în considerare, dimpotrivă, *contingenţa* a tot ce este determinat c Cna *Opului* (deoarece anterior oricărei determinări există un timp în Condi înSăŞi trebuie să fie la rândul ei determinată ca fiind ' ceea ce face ca orice necondiţionat şi orice necesitate dlSpară comPlet- Totuşi, modul de a conchide este în ambele n orm raţiunii umane comune, care ajunge de multe ori în

Totuşi unii şi-au luat libertatea să facă un astfel de salt (|i€Tdpa d? aX\o yevo?). S-a conchis anume de la schimbările din lume 1 contingenţa empirică, adică la dependenţa ei de cauze ernnir' determinante şi s-a obţinut o serie ascendentă a condiţiilor empirice cee ce era foarte corect. Dar fiindcă aici nu se putea găsi nici un început prim şi nici un membru suprem, s-a făcut brusc o abatere de la conceptul empiric de contingenţă şi s-a luat categoria pură, care a dat naştere apoi unei serii pur inteligibile, a cărei totalitate se baza pe existenţa unei cauze absolut necesare care, nefiind legată de condiţii sensibile, era acum eliberată şi de condiţia cronologică de a începe ea însăşi cauzalitatea ei Dar acest procedeu este cu totul ilegitim, cum se poate conchide din cele ce urmează.

Contingent, în sensul pur al categoriei, este acel lucru al cărui opus contradictoriu este posibil. De la contingenţa empirică nu se poate conchide deloc la contingenţa inteligibilă. Contrariul (stării) a ceea ce se schimbă este real în alt timp, prin urmare şi posibil; deci, acesta nu este opusul contradictoriu al stării precedente, căci pentru aceasta s-ar cere ca, în acelaşi timp în care era starea precedentă, să fi putut fi în locul ei opusul ei, ceea ce nu poate fi conchis din schimbare. Un corp care era în mişcare = *A* ajunge în repaus = *non A.* Dar din faptul că o stare opusă stării *A* îi urmează acesteia nu se poate conchide că opusul contradictoriu al lui *A* este posibil, prin urmare că *A* este contingent, căci pentru aceasta s-ar cere ca, în acelaşi timp în care era mişcarea, repausul să fi putut fi în locul ei. Noi nu ştim nimic mai mult decât că repausul a fost real,prin urmare şi posibil, în timpul următor. Dar mişcarea într-un timp şi repausul în alt timp nu sunt contradictorii între ele. Deci succesiunea determinărilor opuse, adică schimbarea, nu dovedeşte câtuşi de puţin contingenţa după concepte ale intelectului pur şi deci nu poate duce nici la existenţa unei fiinţe necesare după concepte pure ale intelectului. Schimbarea dovedeşte numai contingenţa empirică, cu alte cuvinte ca potrivit legii cauzalităţii noua stare nici n-ar fi putut avea loc prin sine» fără o cauză care aparţine timpului precedent. Această cauză, chiar daca este admisă ca absolut necesară, trebuie totuşi să se găsească în fel[ul] acesta în timp şi să aparţină seriei fenomenelor.

ta de a se contrazice pe sine, atunci când consideră obiectul ei din ' icte de vedere diferite. Domnul de M a i r a n a considerat

pun^--

ta a doi astronomi vestiţi, care s-a născut dintr-o dificultate analogă [1] privire la alegerea punctului de vedere, ca un fenomen destul de marcabil, pentru a scrie despre aceasta un tratat special. Unul raţiona astfel: *Luna se învârte în jurul axei ei,* fiindcă arată Pământului mereu aceeaşi parte; celălalt: *Luna nu se învârte în jurul axei ei,* tocmai fiindcă ea arată Pământului aceeaşi parte. Ambele concluzii erau juste, după cum se alegea punctul de vedere din care voiau să observe mişcările Lunii.

ANTINOMIA RAŢIUNn PURE

Secţiunea a treia

II

DESPRE INTERESUL RAŢIUNII ÎN ACEST CONFLICT CU SINE ÎNSĂŞI

Avem acum întregul joc dialectic al Ideilor cosmologice, care nu permit ca un obiect corespunzător să le fie dat într-o experienţă posibilă ba nici chiar ca raţiunea să le gândească în acord cu legile universale ale experienţei; totuşi, aceste Idei nu sunt imaginate în mod arbitrar, ci raţiunea este condusă către ele în mod necesar în progresul continuu al sintezei empirice, atunci când ea vrea să se elibereze de orice condiţii si să cuprindă în totalitatea ei necondiţionată ceea ce, după regulile experienţei, nu poate fi determinat niciodată decât condiţionat. Aceste aserţiuni sofistice sunt tot atâtea încercări de a rezolva patru probleme naturale şi inevitabile ale raţiunii, probleme care nu pot fi decât exact patru, nici mai multe, nici mai puţine, fiindcă nu există mai multe serii de supoziţii sintetice care să limiteze apriori sinteza empirică.

Am expus pretenţiile strălucite ale raţiunii, care îşi întinde domeniul dincolo de toate limitele experienţei, numai în formule seci, care nu cuprind decât baza pretenţiilor ei legitime şi, aşa cum se cuvine unei filosofii transcendentale, le-am dezbrăcat de tot ce este empiric, deşi întreaga splendoare a aserţiunilor raţiunii nu poate străluci decât in legătură cu acest empiric. Dar în această aplicare şi în această extindere progresivă a folosirii raţiunii, filosofia, pornind de la câmpul experienţelor şi înălţându-se treptat până la aceste Idei sublime, prezintă o demnitate care, dacă şi-ar putea susţine pretenţiile, ar lăsa departe m urma ei valoarea oricărei alte ştiinţe omeneşti, fiindcă ea promite sa n dea fundamentul pentru speranţele noastre cele mai mari şi sa n deschidă perspective spre scopurile ultime, în care trebuie sa reunească în cele din urmă toate eforturile raţiunii. Dacă lumea ar început şi o limită a întinderii ei în spaţiu; dacă undeva şi eventual W meu gânditor există o unitate indivizibilă şi indestructibilă sau nu decât ceea ce este divizibil şi trecător; dacă sunt liber în acţiuni ^ sau sunt condus, ca alte fiinţe, de firul naturii şi al destinului,

. există o cauză supremă a lumii sau lucrurile naturii şi ordinea lor
r'ftiie ultimul obiect la care trebuie să ne oprim în toate consideraţiile
C° e toate acestea sunt probleme pentru a căror rezolvare mate-
11 tcianul şi-ar da bucuros toată ştiinţa lui, căci aceasta nu-i poate
' ura nici o satisfacţie în privinţa scopurilor celor mai înalte şi mai
ortante ale omenirii. însăşi demnitatea proprie a matematicii (această
„ i^e a raţiunii omeneşti) se întemeiază pe faptul că, dând raţiunii o
"lăuză pentru a înţelege natura în mare, ca şi în mic, în ordinea şi
egularitatea ei, precum şi în admirabila unitate a forţelor care o pun în
mişcare, cu mult dincolo de orice aşteptare a filosofiei care construieşte
experienţa comună, face astfel posibilă şi încurajează chiar folosirea
raţiunii care depăşeşte orice experienţă, procurând în acelaşi timp
filosofiei, care se ocupă de aceste cercetări, cele mai bune materiale,
pentru a-i sprijini investigaţia, în măsura în care îi permite propria-i
natură, prin intuiţii adecvate.

Din nefericire pentru speculaţie (dar poate din fericire pentru menirea practică a omului), raţiunea se vede, chiar în speranţele ei cele mai mari, atât de încurcată în argumente şi contraargumente, încât nu poate, atât pentru motive de onoare, cât şi pentru securitatea ei, să se retragă şi să privească indiferentă la această dispută ca la un simplu joc şi cu atât mai puţin să impună pur şi simplu pace, deoarece obiectul disputei interesează foarte mult, ei nu-i mai rămâne altceva decât să reflecteze asupra originii acestei lupte a raţiunii cu sine însăşi, pentru a vedea dacă nu cumva ar purta-o o simplă neînţelegere, după a cărei lămurire ar dispărea poate, de ambele părţi, pretenţiile orgolioase, dar în schimb ar începe o domnie calmă, durabilă, a raţiunii asupra intelectului Şi a simţurilor.

_ deocamdată să mai amânăm puţin această explicare fundamentală j? saexaminăm mai întâi de care parte am trece foarte bucuroşi, dacă am încT]ıJ Să 1Uăm atitudine_ Cum în acest caz nu consultăm piatra de cer t^ ^'ca a ^evărului, ci numai interesul nostru, o astfel de Părţi C' nU

mai curand de o parte decat de alta' fara ca

asemen * tocmai o cunoaştere mai aprofundată a obiectului; de exemplu ' ^ aVCa avantaJ^l de a explica şi alte lucruri secundare, de u arzător al uneia din părţi şi dec'de nimic cu privire la dreptul litigios al ambelor la ace * -^tOtU?i avantaJ^'de a face sa se înţeleagă de ce participanţii Sta1Ută

ce participanţii aplaudă bucuros o partidă, iar faţă de cealaltă sunt de
înainte ireconciliabil potrivnici.

'

Dar există ceva care, în această apreciere provizorie, determ' singurul punct de vedere din care poate fi făcută această apreciere temeinicia cuvenită, iar acesta este compararea principiilor de la c pleacă cele două părţi. Se observă în aserţiunile antitezei o perfect" uniformitate a modului de gândire şi o unitate deplină a maximelor anume un principiu al *empirismului* pur nu numai în explicarea fenomenelor din lume, ci şi în rezolvarea Ideilor transcendentale despre universul însuşi. Dimpotrivă, aserţiunile tezei pun la bază, în afară de modul de explicaţie empiric în cadrul seriei fenomenelor, şi începuturi intelectuale, şi astfel maxima nu este simplă. După caracterul ei esenţial distinctiv, voi numi această maximă *dogmatism* al raţiunii pure.

De partea *dogmatismului* în determinarea Ideilor cosmologice ale raţiunii sau de partea *tezei* se găsesc deci:

în primul rând, un anumit *interes practic,* la care ia parte din toată inima orice om bine intenţionat, dacă îşi înţelege adevăratul lui folos. Că lumea are un început, că eul meu gânditor are o natură simplă şi de aceea incoruptibilă, că el este în acelaşi timp liber în acţiunile lui voluntare şi deasupra constrângerii naturii şi că, în sfârşit, toată ordinea lucrurilor, care constituie lumea, descinde dintr-o fiinţă primă, de la care totul îşi împrumută unitatea şi înlănţuirea în acord cu scopurile, acestea sunt tot atâtea pietre fundamentale ale moralei şi religiei. Antiteza ne răpeşte toate aceste suporturi sau cel puţin pare a ni le răpi.

în al doilea rând, de partea aceasta se manifestă şi un *interes speculativ al* raţiunii. Căci, dacă admitem şi întrebuinţăm în felul acesta Ideile transcendentale, atunci putem îmbrăţişa total *apriori* întregul lanţ al condiţiilor şi putem concepe derivarea condiţionalului, fiindcă pornim de la necondiţionat; ceea ce nu e capabilă să facă antiteza, care se recomandă foarte rău prin faptul că la întrebarea cu privire la condiţii e sintezei ei nu poate da nici un răspuns care să ne scutească de a între a mereu, fără sfârşit. După ea, trebuie să ne ridicăm de la un început da unul mai înalt, fiecare parte duce la o parte şi mai mică, n[eC] eveniment are mereu drept cauză un alt eveniment deasupra lui. , condiţiile existenţei în genere se sprijină la rândul lor mereu pe [a]

dobândi vreodată suport şi sprijin necondiţionat într-un lucru faf ^ndent, ca fiinţă primă.

în al treilea rând, această parte are şi avantajul *popularităţii* care, . nu constituie titlul cel mai mărunt al recomandării ei. Simţul un nu găseşte nici cea mai mică dificultate în Ideile începutului nditionat al oricărei sinteze, căci şi fără aceasta el este mai obişnuit - coboare spre consecinţe decât să urce spre principii şi are în con- ntele unei fiinţe absolut prime (a cărei posibilitate el nu o sondează) sentiment de comoditate şi totodată un punct fix, pentru a lega de el firul călăuzitor al paşilor lui, pe când, dimpotrivă, în urcuşul fără răgaz de la condiţionat la necondiţionat, mereu cu un picior în aer, el nu poate găsi nici o plăcere.

De partea *empirismului* în determinarea Ideilor cosmologice sau a *antitezeinu* se găseşte *mai întâi* nici un interes practic din principii pure ale raţiunii, ca acela pe care îl posedă morala şi religia. Dimpotrivă, simplul empirism pare a răpi amândurora orice forţă şi influenţă. Dacă nu există o fiinţă primă distinctă de lume, dacă lumea este fără început şi deci şi fără creator, dacă voinţa noastră nu este liberă, iar sufletul este divizibil şi coruptibil ca şi materia, atunci ideile *morale* şi principiile lor pierd orice valabilitate şi cad o dată cu Ideile *transcendentale,* care constituie sprijinul lor teoretic.

în schimb, empirismul oferă interesului speculativ al raţiunii avantaje, care sunt foarte ademenitoare şi care depăşesc cu mult pe cele pe care le poate promite învăţătorul dogmatic al Ideilor raţiunii. Potrivit empirismului, intelectul se află întotdeauna pe propriul lui teren, adică numai pe câmpul experienţelor posibile, ale căror legi pot fi cercetate de el şi cu ajutorul lor îşi poate extinde la nesfârşit cunoaşterea lui sigură şi inteligibilă. Aici intelectul poate şi trebuie să Nu prezinte obiectul atât în s'ne, cât şi în relaţiile lui, num; cu ajutorul intuiţiei sau cel puţin al conceptelor, căror imagine poate fi expusă clar şi distinct în intuiţii analoge date.

ai că el nu are nevoie să părăsească acest lanţ al ordinii naturale, a se agăţa de Idei, ale căror obiecte nu le cunoaşte, deoarece, ca crun imaginare, ele nu pot fi niciodată date, ci nu-i este nici măcar

3"^ Prăsească îndeletnicirea şi, sub pretextul că a isprăvit, să und men*ul raţiunii idealizatoare şi la concepte transcendente, °i nu m^1 arC nevoie să observe şi să cerceteze potrivit legilor naturii, sa *gândească şi* să *inventeze,* sigur că nu poate fi contrazis de

4

faptele naturii, fiindcă nu este legat de mărturia lor, ci o poate dis sau chiar supune unei autorităţi superioare, anume celei a raţiunii n

De aceea, empiristul nu va permite niciodată să admită o epo " naturii ca fiind absolut prima sau să considere vreo limită a perspect' • lui în întinderea naturii ca fiind ultima; nici să treacă de Ia obiect l naturii, pe care le poate analiza prin observaţie şi matematică, şi le n$_{o}$at determina sintetic în intuiţie (de la întindere), la acelea pe care nic' simţurile, nici imaginaţia nu le poate prezenta vreodată *in concreto* (la simplu); nici nu va permite să se pună la baza *naturii* însăşi o facultate de a acţiona independent de legile naturii (libertatea) şi prin aceasta să îngusteze preocuparea intelectului de a cerceta originea fenomenelor cu ajutorul firului călăuzitor al regulilor necesare; în sfârşit, nici nu va permite să se caute în afara naturii cauza unui lucru oarecare (fiinţa primă), fiindcă noi nu cunoaştem nimic mai mult decât natura, căci numai ea ne oferă obiecte şi poate să ne instruiască despre legile lor.

Este drept că dacă filosoful empirist nu are altă intenţie cu antiteza lui decât de a doborî curiozitatea indiscretă şi prezumţia raţiunii care îşi ignorează adevărata ei menire, care se împăunează cu *pătrundere* şi *ştiinţă acolo* unde de fapt încetează pătrunderea şi ştiinţa şi care vrea să prezinte ca o promovare a interesului speculativ ceea ce nu poate fi valabil decât din punctul de vedere al interesului practic, pentru a rupe, acolo unde convine comodităţii ei, firul cercetărilor fizice şi, sub pretextul extinderii cunoaşterii, a-1 lega de Idei transcendentale, prin care nu cunoaştem propriu-zis altceva decât *că nu cunoaştem nimic;* dacă, zic, empiristul s-ar mulţumi cu atât, atunci principiul lui ar fi o maxima a cumpătării în pretenţii, a modestiei în afirmaţii şi în acelaşi timp [a] lărgirii cât mai mult posibil a intelectului nostru, sub conducerea învăţătorului care ne este dat propriu-zis: experienţa. Căci, în acest caz, nu ni s-ar răpi *supoziţiile intelectuale* şi *credinţa,* necesare interesului nostru practic; numai că nu le-am putea prezenta sub titlul şi

pompa de ştiinţă şi cunoaş

tere raţională, fiindcă *ştiinţa* speculativă propriu-zisa n poate avea alt obiect decât pe acela al experienţei şi că, dacă depăşeşte limitele ei, sinteza care caută cunoştinţe noi şi independente experienţă nu are un substrat al intuiţiei la care să poată fi aplicată.

dacă empirismul devine el însuşi dogmatic cu privire la Idei "ntâmplă de cele mai multe ori) şi neagă cu îndrăzneală ceea ce ". ₀j₀ jg sfera cunoştinţelor lui intuitive, cade el însuşi în greşeala • de modestie, care aici este cu atât mai blamabilă, cu cât prin ta i se cauzează interesului practic al raţiunii un prejudiciu ireparabil-

(cu m

Aceasta este opoziţia dintre *epicureism* şi *platonism.*

Fiecare din cele două concepţii spune mai mult decât ştie, dar astfel ' cât *cea dintâi* încurajează şi promovează ştiinţa, deşi în dauna nteresului practic, *cea de-a doua* pune la îndemână principii excelente pentru practică, dar tocmai prin aceasta, cu privire la tot ceea ce nu îngăduie decât o cunoaştere speculativă, ea permite raţiunii să se dedea explicaţiilor idealiste ale fenomenelor naturii şi să neglijeze cercetarea fizică.

în sfârşit, în ce priveşte cel de-a/ *treilea* moment, care poate fi considerat în alegerea provizorie între cele două părţi în conflict, este absolut ciudat că empirismul nu se bucură de nici o popularitate, deşi am fi înclinaţi să credem că simţul comun ar trebui să accepte cu aviditate un proiect care promite să-1 satisfacă numai cu cunoştinţe experimentale şi cu înlănţuirea dintre ele conformă raţiunii, în timp ce dogmatica transcendentală îl constrânge să se ridice la concepte care depăşesc cu mult perspicacitatea şi facultatea raţională a capetelor celor mai exercitate în gândire. Dar tocmai acesta este mobilul simţului comun. Căci el se găseşte atunci într-o stare în care nici cel mai mare savant nu

Este totuşi problematic dacă Epicur a prezentat vreodată aceste principii ca afirmaţii

c lve' Dacă ele n-au fost cumva decât maxime ale folosirii speculative a raţiunii, atunci

a tat'" ac easta un spirit filosofic mai autentic decât oricare alt înţelept al antichităţii.

pncarea fenomenelor trebuie să procedăm ca şi când câmpul cercetării n-ar fi

C n'o' o gran'!a sau 'nce Put a l lumii; că trebuie să admitem materia lumii aşa cum

. ■S 'C Ca'daca Vrem s^ *ilm* instru'!' despre ea prin experienţă; că nu trebuie să căutăm

sj - ,

eaevenimeme'or decâtaceeacareestedeterminatădelegileimuabilealenaturii

' , it, nu trebuie să recurgem la nici o cauză distinctă de lume, acestea sunt principii

totod s"2' OartC ■'USt6' dar pU'in observate > în stare să lărgească filosofia speculativă şi

Prici " eseo Per e principiile morale, independent de ajutoare străine, fără ca, din această

c" sim CarC CCre sa *'Sforăm* acele principii dogmatice atâta timp cât suntem ocupaţi

a speculaţie să fie acuzat că vrea să le *nege.*

poate avea vreo superioritate faţă de el. Dacă el nu înţelege decât sau chiar nimic din toate acestea, nici nimeni altul nu s-ar putea tof lăuda că înţelege cu mult mai mult, şi deşi nu poate vorbi despre ace ' atât de doct ca alţii, totuşi poate raţiona subtil infinit mai mult, deoar el rătăceşte numai printre Idei, unde este foarte vorbăreţ, tocmai fiind " *nu ştie nimic despre ele,* în timp ce cu privire la cercetarea naturii trebui să amuţească complet şi să-şi mărturisească ignoram Comoditatea şi vanitatea sunt deci o puternică recomandare a acestor principii. Afară de aceasta, deşi unui filosofii vine foarte greu să admită ceva ca principiu fără a-şi putea da socoteală sie însuşi, cu atât mai mult să introducă concepte a căror realitate obiectivă nu poate fi sesizată totuşi pentru simţul comun nimic nu este mai obişnuit ca acest lucru. El vrea sa aibă ceva, de unde să poată porni cu încredere. Dificultatea de a concepe o astfel de supoziţie nu-1 nelinişteşte, deoarece lui (care nu ştie ce înseamnă a concepe) nici nu-i trece prin gând vreodată şi consideră ca fiind cunoscut ceea ce, printr-o folosire frecventă, i-a devenit familiar. Dar în cele din urmă, pentru el orice interes speculativ dispare înaintea celui practic şi îşi închipuie că sesizează şi ştie ceea ce temerile sau speranţele lui îl îndeamnă să admită sau să creadă. Astfel, empirismul raţiunii transcendental-idealizante este lipsit cu totul de orice popularitate şi, oricât de multe dezavantaje ar cuprinde împotriva principiilor practice supreme, totuşi nu trebuie să ne temem că va depăşi vreodată sălile şcolii şi că va dobândi în societate o autoritate cât de cât importantă şi oarecare favoare în rândul mulţimii.

Raţiunea omenească are o natură arhitectonică, adică ea consideră toate cunoştinţele ca aparţinând unui sistem posibil şi de aceea nu permite decât principii care nu împiedică cel puţin ca o cunoştinţă data să se alăture altora într-un sistem oarecare. Dar judecăţile antitezei sunt de aşa natură, încât ele fac absolut imposibilă terminarea unui edificiu de cunoştinţe. Potrivit lor, dincolo de o stare a lumii există totdeauna una şi mai veche; în orice parte există totdeauna altele, divizibile la ranou lor; înaintea oricărui eveniment există un altul, care la rândul lui e pro de un altul; şi în existenţă orice este, în genere, totdeauna condiţion' • fără a se putea recunoaşte vreo existenţă necondiţionată şi primă. Fim ^ deci antiteza nu admite nicăieri un termen prim şi un început, care poată servi absolut ca temelie a construcţiei, un edificiu compl[e] cunoaşterii este absolut imposibil cu asemenea supoziţii- De a°

] arhitectonic al raţiunii (care cere nu o unitate empirică, ci o
in • mină a *priori)* posedă în sine o recomandare naturală în favoarea unităţii pui» r
afirmaţiilor tezei.

Dar dacă un om s-ar putea elibera de orice interes şi ar lua m derare aserţiunile raţiunii, indiferent de orice consecinţe, numai ă conţinutul principiilor lor, un astfel de om, presupunând că n-ar oaste nici o ieşire din încurcătură decât să se declare pentru una sau entru alta din doctrinele în litigiu, ar fi într-o stare de perpetuă oscilaţie. Astăzi i s-ar părea convingător că voinţa umană e *liberă;* mâine, dacă ar lua în considerare lanţul indisolubil al naturii, ar susţine că libertatea nu e decât o înşelare de sine şi că totul e numai *natură.* Dar când s-ar ajunge la faptă şi acţiune, atunci acest joc al raţiunii pur speculative ar dispărea ca fantomele unui vis şi şi-ar alege principiile numai după interesul practic. Cum se cade însă unei fiinţe care reflectează şi cercetează să consacre anumite momente exclusiv examinării propriei ei raţiuni, dar dezbrăcându-se complet de orice părtinire şi astfel să comunice public altora spre apreciere critică observaţiile ei, nimănui nu i se poate lua în nume de rău şi cu atât mai puţin nu i se poate interzice să prezinte tezele şi antitezele, aşa cum pot fi ele apărate, fără teamă de ameninţare, înaintea juraţilor care aparţin propriului lui rang (anume rangului oamenilor slabi).

ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a patra

DESPRE PROBLEMELE TRANSCENDENTALE ALE RAŢIUNII PURE, ÎNTRUCÂT TREBUIE SĂ POATĂ FI SOLUŢIONATE ÎN MOD ABSOLUT

^ voi să rezolvi toate problemele şi să răspunzi la toate întrebările Prin ° anfaronadă neruşinată şi o prezumţie atât de extravagantă, încât caro °eaSt^ ne"am pierde imediat orice încredere. Există totuşi ştiinţe a S3po ra este astfel, încât fiecare întrebare care survine aici trebuie în mod absolut un răspuns din ceea ce ştim, căci răspunsul

trebuie să provină din aceleaşi izvoare din care provine întrebarea s'" care nu este deloc permis a pretexta o ignoranţă inevitabilă, ci poate f cerută rezolvarea. Ceea ce este *just* sau *injust în* toate cazurile posibil trebuie să putem şti potrivit regulii, deoarece priveşte obligaţia noastră şi noi nu putem avea nici o obligaţie faţă de *ceea ce nu putem sti* în explicarea fenomenelor naturii trebuie totuşi să ne rămână multe lucruri incerte şi unele probleme nerezolvate, fiindcă ceea ce ştim noi despre natură nu este nici pe departe suficient în toate cazurile pentru ceea ce trebuie să explicăm. Se pune acum întrebarea dacă în filosofia transcendentală există vreo problemă privind un obiect propus raţiunii care să rămână insolubilă tocmai pentru această raţiune pură şi dacă ne putem cu drept sustrage de a da un răspuns decisiv prin aceea că obiectul ei fiind absolut nesigur (din tot ceea ce putem noi cunoaşte) îl includem între acelea despre

care avem, desigur, o noţiune, dar numai atât cât e necesar pentru a pune o întrebare, însă ne lipsesc complet mijloacele sau facultatea de a răspun

de vreodată.

Eu afirm că filosofia transcendentală are, între toate cunoştinţele speculative, această caracteristică: nici o problemă care priveşte un obiect dat raţiunii pure nu este insolubilă pentru aceeaşi raţiune omenească şi nici un pretext de ignoranţă inevitabilă şi de profunzime insondabilă a problemei nu poate scuti de obligaţia de a răspunde la ea temeinic şi complet; căci acelaşi concept care nu pune în stare de a întreba trebuie să ne facă şi absolut capabili de a răspunde la această întrebare, pentru că obiectul nici nu se găseşte în afara conceptului (cum e cazul cu justul şi injustul).

în filosofia transcendentală însă nu există decât probleme cosmologice, pentru care se poate cere pe drept un răspuns satisfăcător, care se referă la natura obiectului, fără ca filosofului să-i fie permis sa se sustragă de la acest răspuns, pretextând o obscuritate de nepătruns; şi aceste probleme nu se pot raporta decât la Idei cosmologice. Căci obiectul trebuie să fie dat empiric şi problema nu se raportează decât conformitatea lui cu o Idee. Dacă obiectul este transcendental şi deci însuşi necunoscut, de exemplu dacă acel ceva, al cărui fenomen (in n ^ înşine) este gândirea (sufletul), este în sine o existenţă simplă, da există o cauză a tuturor lucrurilor, care este absolut necesară etc, atu trebuie să căutăm pentru Ideea noastră un obiect, despre care sa pu

• ' că ne este necunoscut, dar fără a fi totuşi din această cauză
m hi* Ideile cosmologice au singure această particularitate, că pot
une ca date obiectul lor şi sinteza empirică necesară pe care o cere
Pr tuj]ujj; jar întrebarea care izvorăşte din ele nu priveşte decât
resul acestei sinteze, întrucât el trebuie să conţină totalitatea
Iută aceasta din urmă nemaifiind ceva empiric, căci ea nu poate fi
t" în nici o experienţă. Cum aici e vorba numai despre un lucru ca
biect al unei experienţe posibile şi nu ca lucru în sine, răspunsul la
oroblema cosmologică transcendentă nu se poate afla decât în Idee, căci
ea nu se raportează la un obiect în sine; cu privire la experienţa posibilă,
nu se pune întrebarea despre ceea ce poate fi dat *in concreto* într-o
experienţă oarecare, ci despre ceea ce se află în Idee, de care sinteza
empirică trebuie numai să se apropie; ea trebuie deci să poată fi
soluţionată numai din Idee, căci aceasta este o simplă creaţie a raţiunii,
care deci nu se poate eschiva să dea un răspuns, invocând ca pretext un
obiect
necunoscut.

Nu este atât de extraordinar, cum pare la început, că o ştiinţă poate pretinde şi aştepta numai soluţii certe cu privire la toate problemele care aparţin domeniului ei *(questiones domesticae),* deşi poate că pentru moment ele nu au fost încă găsite. în afară de filosofia transcendentală, mai există două ştiinţe raţionale pure, una cu un conţinut pur speculativ, alta cu un conţinut practic: *matematica pură şi morala pură.* S-a mai auzit vreodată ca cineva, sprijinindu-se oarecum pe ignorarea necesară a condiţiilor, să dea ca incert raportul exact al diametrului faţă de circumferinţă în numere raţionale sau iraţionale? Cum acest raport nu poate fi dat în mod corespunzător prin numere raţionale, iar prin numere ■raţionale n-a fost încă găsit, s-a judecat că cel puţin imposibilitatea unei

d H 'ntrebarea: ce natură are un obiect transcendental, anume *ce este* e7? nu se poate fi' *A* ^UF' Un r^sPuns' dar se poate foarte bine spune că *întrebarea* însăşi nu *e nimic,* pot ■ ■ a ^a'un obiect al ei. De aceea, toate întrebările psihologiei transcendentale feno ?'a" Pr'm't de f'P'un răspuns; căci ele privesc subiectul transcendental al tuturor u nad' °r lnterne'e' 'nsuşi nefiind fenomen şi deci nefiind *dat* ca obiect şi la care nici aPlicare e8Or" ^'a care totuşi se referă propriu-zis întrebarea) nu găseşte

condiţii pentru
est$_e$ si 6Ste ^ec‹eazu‹ m care este valabilă expresia comună că lipsa răspunsului
pri$_n$ jjj ■ ^{s}Puns, anume că o întrebare privind natura acelui ceva care nu poate fi gândit P°' fi dat ** ^{cat} determinat, fiindcă este pus cu totul în afara sferei obiectelor care ne ^{le}. este cu totul nulă si vidă.

asemenea soluţii poate fi cunoscută cu certitudine, şi L a m b a dovedit acest lucru. în principiile generale ale moralei nimic nu n fi incert, fiindcă judecăţile sau sunt complet nule şi lipsite de sens trebuie să decurgă numai din conceptele noastre raţionale. Dimpotri * în ştiinţele naturii există o infinitate de ipoteze, în privinţa cărora nu n ' putem aştepta niciodată la certitudine, căci fenomenele naturii suni obiecte care ne sunt date independent de conceptele noastre, a caro cheie deci nu se află în noi şi în gândirea noastră pură, ci în afara noastră şi tocmai de aceea, în multe cazuri, nu poate fi găsită şi prin urmare nu poate fi sperată o soluţie certă. Nu mă refer aici la problemele Analiticii transcendentale, care privesc deducţia cunoaşterii noastre pure, căci acum nu tratăm decât despre certitudinea judecăţilor cu privire la obiecte, şi nu cu privire la originea conceptelor noastre însele.

Nu ne vom putea deci sustrage obligaţiei de a da cel puţin o soluţie critică problemelor raţionale expuse, plângându-ne de limitele înguste ale raţiunii noastre şi mărturisind, cu aparenţa unei umile cunoaşteri de noi înşine, că e mai presus de raţiunea noastră de a decide dacă lumea există din eternitate sau are un început; dacă spaţiul cosmic este plin de existenţe la infinit sau este închis în anumite limite; dacă există undeva în lume ceva simplu sau dacă totul trebuie divizat la infinit; dacă există o creaţie şi o producţie din libertate sau dacă totul depinde de lanţul ordinii naturale; în sfârşit, dacă există vreo fiinţă complet necondiţionată şi necesară în sine sau dacă totul este condiţionat în existenţa lui şi prin urmare este dependent de ceva dinafară şi contingent în sine. Căci toate aceste probleme privesc un obiect care nu poate fi dat nicăieri în altă parte decât în ideile noastre, anume totalitatea absolut necondiţionată a sintezei fenomenelor. Dacă din propriile noastre concepte nu putem afirma şi decide nimic cert asupra acestor probleme, nu avem voie sa aruncăm vina pe obiect, care ni se ascunde, căci un asemenea obiect nici nu poate să ne fie dat (fiindcă nu se întâlneşte nicăieri în alara Ideii noastre), ci trebuie să-i căutăm cauza în Ideea noastră însăşi, ceea ce este o problemă care nu permite nici o soluţionare şi totuşi noi admitem *i** încăpăţânare că Ideii i-ar corespunde un obiect real. O expunere clara a dialecticii, care este cuprinsă în însuşi conceptul nostru, ne-ar condu curând la deplină certitudine cu privire la ceea ce trebuie să ga[n] despre o asemenea problemă.

lui vostru de ignoranţă cu privire la aceste probleme i se mai întâi întrebarea următoare, la care cel puţin trebuie să poate *Y*_ , ^ unde vă vin Ideile a căror soluţionare vă pune

Jafj JJj I11UU ^-±"-¹ • " . *

- ' asemenea dificultate? Sunt oare fenomene pe care aveţi

a'C1! " le explicaţi şi pentru care, în conformitate cu aceste Idei, nu

"eV° ■ de căutat decât principiile sau regulile expunerii lor? Admiteţi că r fi complet dezvăluită în faţa voastră; că nimic n-ar fi ascuns

" rilor voastre şi conştiinţei despre tot ceea ce se prezintă intuiţiei tre- totuşi, prin nici o singură experienţă nu veţi putea cunoaşte ■ *concreto* obiectul Ideilor voastre (căci, în afară de această intuiţie rapletă, se mai cere o sinteză completă şi conştiinţa totalităţii ei absolute, ceea ce nu este posibil prin nici o cunoaştere empirică); prin urmare, întrebarea voastră nu poate fi în nici un caz necesară pentru explicarea vreunui fenomen care vi se prezintă şi deci nici dată oarecum de obiectul însuşi. Căci obiectul nu vi se poate prezenta niciodată, deoarece el nu poate fi dat prin nici o experienţă posibilă. Voi rămâneţi totdeauna, în toate percepţiile posibile, stăpâniţi de *condiţii,* fie în spaţiu, fie în timp, şi nu ajungeţi la nimic necondiţionat, spre a decide dacă acest necondiţionat trebuie situat într-un început absolut al sintezei sau într-o totalitate absolută a seriei, fără nici un început. Dar totul, în sens empiric, nu este niciodată decât comparativ. Totul absolut al mărimii (universul), al diviziunii, al derivaţiei, al condiţiei existenţei în genere, împreună cu toate problemele, anume dacă poate fi realizat printr-o sinteză finită sau prin una care se continuă la infinit, nu prezintă nici un interes pentru experienţa posibilă. Voi n-aţi putea explica nicidecum mai bine şi nici chiar în alt mod, de exemplu fenomenele unui corp, fie că admiteţi că el se compune din părţi simple, fie că admiteţi că se compune totdeauna din părţi compuse; căci nu vi se poate prezenta niciodată un fenomen simplu şi tot atât de puţin o compunere ln init^- Fenomenele nu cer să fie explicate decât în măsura în care ondiţiile lor de explicare sunt date în percepţie; dar tot ceea ce poate fi in ele, adunat într-un *întreg absolut,* nu este el însuşi o percepţie.

ocmai acest tot este propriu-zis ceea ce se cere a fi explicat în Problemele transcendentale ale raţiunii.

eci, fiindcă soluţia însăşi a acestor probleme nu poate apărea ata m experienţă, nu puteţi spune că nu se ştie ce trebuie atribuit

aici obiectului. Căci obiectul nu este decât în capul vostru şi, în afara] • nici nu poate fi dat; de aceea voi trebuie să purtaţi de grijă să fjtj nuni ■' de acord cu voi înşivă şi să evitaţi amfibolia care face din Ideea voastr" o pretinsă reprezentare a unui obiect dat empiric şi deci a unui obiect car poate fi cunoscut şi după legile experienţei. Soluţia dogmatică nu este deci numai incertă, ci este imposibilă. Iar soluţia critică, care poate fi absolut certă, nu consideră problema obiectiv, ci în raport cu fundamentul cunoaşterii pe care se întemeiază.

ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a cincea

REPREZENTAREA SCEPTICĂ A PROBLEMELOR COSMOLOGICE PRIN TOATE CELE PATRU IDEI TRANSCENDENTALE

Am renunţa bucuroşi la pretenţia de a avea răspunsuri dogmatice la problemele noastre, dacă am înţelege încă de mai înainte că, oricare ar fi răspunsul, el n-ar face decât să sporească şi mai mult ignoranţa noastră şi ne-ar arunca dintr-o incomprehensibilitate în alta, dintr-o obscuritate în alta şi mai mare şi poate chiar în contradicţii. Daca problema noastră nu reclamă decât o afirmaţie sau o negaţie, atunci este prudent să lăsăm deocamdată la o parte pretinsele argumente ale răspunsului şi să reflectăm mai întâi la ce s-ar câştiga în realitate dacă răspunsul ar fi într-un sens şi ce dacă ar fi în sens opus. Dar dacă se întâmplă ca în ambele cazuri să rezulte pure absurdităţi (nonsensuri), atunci avem un motiv întemeiat pentru a cerceta critic însăşi întrebarea noastră şi pentru a vedea dacă nu cumva ea însăşi se bazează pe o supoziţie lipsită de fundament şi se joaca cu o Idee, care îşi trădează falsitatea mai bine m aplicaţie şi în consecinţe decât în reprezentarea abstractă. Aceasta este marea utilitate care rezultă din modul sceptic de a trata problemele pu[se] raţiunii pure de către raţiunea pură şi prin care, fără multă osteneala, ne putem ridica deasupra unui mare haos dogmatic, pentru a-i substitui o

tică sobră, care, ca un adevărat *catharcticon,* va îndepărta cu succes zumţia împreună cu urmarea ei, polimatia.

Dacă, prin urmare, aş putea şti mai dinainte că o Idee cosmologică, • diferent de care parte a necondiţionatului sintezei regresive a fenomenelor s-ar înclina, ar fi totuşi pentru orice *concept al intelectului* fie *prea mare,* fie *prea mică,* atunci aş concepe că această Idee, neavând totuşi de-a face decât cu un obiect al experienţei, care trebuie să fie adecvat unui concept intelectual posibil, trebuie să fie complet goală şi lipsită de sens, fiindcă obiectul, oricum J-am considera, nu poate fi pus în acord cu ea. Şi în realitate acesta este cazul cu toate conceptele cosmologice, care tocmai de aceea aruncă raţiunea atâta timp cât le rămâne ataşată, într-o antinomie inevitabilă. Dacă admiteţi, *mai întâi,* că *lumea nu are un început,* atunci ea este *prea mare* pentru conceptul vostru; căci acesta, constând într-o regresie succesivă, nu poate atinge niciodată întreaga eternitate scursă. Dacă admiteţi că *lumea are un început,* atunci ea este iarăşi *prea mică* pentru conceptul vostru intelectual, în regresia empirică necesară. Cum începutul presupune totdeauna un timp care precedă, el nu este încă necondiţionat, iar legea folosirii empirice a intelectului vă impune să căutaţi o condiţie de timp încă mai înaltă şi lumea este evident prea mică pentru această lege.

La fel stau lucrurile cu cele două răspunsuri la întrebarea care priveşte mărimea lumii în spaţiu. Căci, *dacă este infinită şi* nelimitată, atunci ea este *prea mare* pentru orice concept empiric posibil. *Dacă este imitaşi* limitată, atunci cu bună dreptate vă întrebaţi mai departe: ce determină această limită? Spaţiul vid nu este un corelat al lucrurilor existent în sine şi nu poate fi o condiţie la care aţi putea să vă opriţi, cu tat mai puţin o condiţie empirică care ar constitui o parte a unei experienţe posibile. (Căci cine poate avea o experienţă despre vidul [a] solut?) Dar totalitatea absolută a sintezei empirice reclamă totdeauna [Ca nec°]ndiţionatul să fie un concept experimenta]. Astfel, o *lume limitată* [CS e]*Pf*[ea] *mică*pentru conceptul vostru.

in al doilea rând, dacă orice fenomen în spaţiu (materie) constă *din* ue *multe părţi,* atunci regresia diviziunii este totdeauna prea *mare*

[u] conceptul vostru; iar dacă *diviziunea* spaţiului trebuie *să înceteze* embru oarecare al ei (la simplu), atunci regresia este *prea mică*

pentru Ideea necondiţionatului. Căci acest membru permite mereu regresie spre alte multe părţi cuprinse în el.

în al treilea rând, dacă admiteţi că nimic nu se întâmplă în lum decât în acord cu legile *naturii,* atunci cauzalitatea cauzei este iar tot ceva care se întâmplă şi face necesară regresia voastră spre o cauză şi mai înaltă, prin urmare prelungirea fără încetare a seriei de condiţii a parte *priori.* Simpla *natură* eficientă este deci *prea mare* pentru orice concept pe care-1 folosiţi în sinteza evenimentelor lumii.

Dacă alegeţi, în anumite cazuri, evenimente produse *spontan,* prin urmare creaţie *liberă,* atunci, potrivit unei legi naturale inevitabile, vă urmăreşte întrebarea din ce cauză şi vă constrânge să depăşiţi acest punct, după legea cauzală a experienţei, şi găsiţi că o astfel de totalitate a conexiunii este *prea mică* pentru conceptul vostru empiric necesar.

în al patrulea rând, dacă admiteţi o existenţă *absolut necesară* (fie lumea însăşi, sau ceva în lume, sau cauza lumii), atunci o plasaţi într-un timp infinit de îndepărtat de orice moment dat; căci altfel ar fi dependent de o altă existenţă mai veche. Dar atunci această existenţă este inaccesibilă şi *prea mare,* pentru conceptul vostru empiric, ca să puteţi ajunge vreodată la ea printr-o regresie continuă.

Dacă însă, după părerea voastră, tot ceea ce aparţine lumii (fie în calitate de condiţionat, fie în calitate de condiţie) este *contingent,* atunci orice existenţă care vă este dată este *prea* mica pentru conceptul vostru. Căci ea vă constrânge să căutaţi mereu încă o altă existenţă, de care depinde.

în toate aceste cazuri am spus că *Ideea cosmologică* este fie prea mare, fie prea mică pentru regresia empirică, prin urmare pentru orice concept posibil al intelectului. De ce nu ne-am exprimat invers şi n-am zis că în primul caz conceptul empiric este totdeauna prea mic pentru Idee, iar în al doilea, el este prea mare şi prin urmare vina o poarta regresia empirică, în loc să acuzăm Ideea cosmologică că se abate de la scopul ei, adică de la experienţa posibilă, prin prea mult sau prea puţin. Motivul a fost următorul: experienţa posibilă este singurul lucru care poate da realitate conceptelor noastre; fără ea, orice concept este numai Idee, fără adevăr şi fără raportare la un obiect. De aceea, conceptu empiric posibil era măsura, potrivit căreia trebuia judecată Ideea, pentru a şti dacă ea este doar Idee şi ficţiune sau dacă îşi găseşte obiectul i

COSMOLOGICE ■vi mimai despre acel lucru se zice

că e prea mare sau prea mic
lume ^"
t cu un altul, când el este acceptat numai din
cauza acestuia din
111 - i trebuie să fie orânduit pe măsura lui. De jocul
vechilor şcoli
tice ţinea şi această întrebare: daca o bila nu trece
pnntr-o gaura, ce
. să spunem: este bila prea mare sau gaura prea mică?
în acest caz,
ndiferent cum vreţi să vă exprimaţi; căci nu ştiţi care
din cele două
uri există pentru celălalt. Dimpotrivă, nu veţi spune:
omul este prea
lung pentru haina lui, ci haina este prea
scurtă pentru om.

Suntem deci cel puţin conduşi să suspectăm cu temei că Ideile cosmologice, şi cu ele toate aserţiunile sofistice în conflict între ele, au poate la bază un concept vid şi pur imaginar despre modul în care ne este dat obiectul acestor Idei; şi această suspiciune ne poate pune pe urmele adevărate,pentru a descoperi iluzia care ne-a făcut să rătăcim atâta timp.

ANTINOMIA RAŢIUNE PURE

Secţiunea a şasea

IDEALISMUL TRANSCENDENTAL CA CHEIE PENTRU SOLUŢIONAREA DIALECTICII COSMOLOGICE

In Estetica transcendentală am dovedit suficient că tot
ceea ce este
intuit în spaţiu sau în timp, prin urmare toate obiectele
unei experienţe
Posibile nouă nu sunt altceva decât fenomene,
adică simple
Prezentări care, aşa cum sunt înfăţişate, ca existenţe
întinse sau serii
C scnimbări, nu au, în afara gândirii noastre, o existenţă
întemeiată în
^ne. Această doctrină eu o numesc *idealism transcendenta?.* Realistul
ens transcendental face din aceste modificări ale
sensibilităţii

de °el co " am ma' nurrut~° ?' idealism *formal,* pentru a o deosebi de cel *material,* adică Cazuri.par 'F0^6 I>Une 'a 'ndoialâ sau neagă existenţa lucrurilor externe însele. în unele nia' sus ne P^dent să ne servim mai curând de această expresie decât de cele amintite ni a evita orice neînţelegere.

[Această observaţie lipseşte în ediţia 1.]

noastre lucruri subzistând în sine şi deci din *simple reprezentări* lu$_c$ în sine.

Am fi nedreptăţiţi dacă ni s-ar atribui idealismul empiric, atât d defăimat încă de multă vreme, care, admiţând realitatea proprie spaţiului, neagă existenţa fiinţelor cuprinse în el sau cel puţin o găsest îndoielnică şi care nu admite, în acest punct, între vis şi adevăr, nici o diferenţă suficient demonstrabilă. în privinţa fenomenelor în timp ale simţului intern, el nu găseşte nici o dificultate în ele, ca lucruri reale- ba afirmă chiar că această experienţă internă dovedeşte ea singură suficient existenţa reală a obiectului ei (în sine însuşi, inclusiv toată această determinare de timp).

Dimpotrivă, idealismul nostru transcendental admite că obiectele intuiţiei externe, aşa cum sunt intuite în spaţiu, sunt şi reale şi că toate schimbările în timp sunt aşa cum le reprezintă simţul intern. Căci, cum spaţiul este el însuşi o formă a acelei intuiţii pe care noi o numim externă şi cum, fără obiecte în el, n-ar exista nici o reprezentare empirică, noi putem şi trebuie să admitem ca reale fiinţele existente din el; şi tot astfel stau lucrurile şi cu timpul. însă spaţiul însuşi, ca şi timpul, şi o dată cu ele toate fenomenele, nu sunt totuşi în ele însele *lucruri,* ci numai reprezentări, şi nu pot exista în afara simţirii noastre, şi însăşi intuiţia internă şi sensibilă a simţirii noastre (ca obiect al conştiinţei), a cărei determinare este reprezentată prin succesiunea diferitelor stări în timp, nu este nici eul adevărat, aşa cum există în sine, sau subiectul transcendental, ci numai un fenomen care a fost dat sensibilităţii acestei fiinţe necunoscute nouă. Existenţa acestui fenomen intern, ca lucru existent în sine, nu poate fi admisă, deoarece condiţia lui este timpul, care nu poate fi o determinare a vreunui lucru în sine. Dar în spaţiu şi m timp, adevărul empiric al fenomenelor este suficient asigurat şi destul de diferit de înrudirea cu visul, dacă cele două feluri de fenomene se înlănţuie între ele exact şi complet, după legi empirice,în experienţa.

Obiectele experienţei nu sunt date, prin urmare, *niciodată m e însele,* ci numai în experienţă, şi nu există în afara ei. Că ar putea exis ^ locuitori în lună, deşi nici un om nu i-a văzut vreodată, trebuie 1 îndoială admis, dar acest lucru înseamnă numai atât: că în progres ^ posibil al experienţei noi am putea da peste ei. Căci tot ceea ce se a într-o conexiune cu o percepţie după legi ale progresului p^{mrliric}

Ei sunt deci reali atunci când stau într-o legătură empirică cu
16 mea reală, deşi din acest motiv ei nu sunt reali în sine, adică în
oOnşuH .
afara acestui progres al experienţei.

Nouă nu ne este dat real decât percepţia şi progresul empiric de la la alte percepţii posibile. Căci în ele însele, fenomenele, ca simple rezentări, nu sunt reale decât în percepţie, care de fapt nu este altceva decât realitatea unei reprezentări empirice, adică fenomen. A numi, "nainte de percepţie, lucru real un fenomen, înseamnă sau că în progresul experienţei noi trebuie să întâlnim o astfel de percepţie, sau că nu are nici un sens. Că el există în sine, fără raportare la simţurile noastre şi la experienţa posibilă, s-ar putea desigur afirma, dacă ar fi vorba de un lucru în sine. Dar nu este vorba decât de un fenomen în spaţiu şi în timp, care amândouă nu sunt determinări ale lucrurilor în sine, ci numai ale sensibilităţii noastre; astfel încât, ceea ce este în ele (fenomene) nu e ceva în sine, ci simple reprezentări care, dacă nu sunt date în noi (în percepţie), nu se întâlnesc nicăieri.

Facultatea intuiţiei sensibile nu este propriu-zis decât o receptivitate de a fi afectat într-un anumit mod de către reprezentări, a căror relaţie reciprocă este o intuiţie pură de spaţiu şi de timp (simple forme ale sensibilităţii noastre) şi care se numesc *obiecte,* în măsura în care sunt legate şi determinabile în această relaţie (de spaţiu şi de timp) după legi ale unităţii experienţei. Cauza nonsensibilă a acestor reprezentări ne este complet necunoscută, şi de aceea nu putem să o intuim ca obiect; căci un asemenea obiect n-ar trebui să fie reprezentat nici în spaţiu, nici în timp (ca simple condiţii ale reprezentării sensibile); iar fără aceste condiţii nu ne putem imagina nici o intuiţie. Totuşi, putem numi obiect ranscendental cauza numai inteligibilă a fenomenelor în genere, dar
umai pentru a avea ceva care corespunde sensibilităţii,
considerată ca o ptivitate. Acestui obiect
transcendental îi putem atribui întreaga
„ a ŞI lntreaga conexiune a percepţiilor noastre posibile şi
putem spune
e dat în sine înaintea oricărei experienţe. Dar
fenomenele
fi' ri - nZatoare m' nu sunt date în sine, ci numai în această
experienţă,
Ul) ,. SUnt simple reprezentări, care numai ca percepţii
înseamnă
celel Iea^' anume atunci când această percepţie se leagă
cu toate
l Uc ' duPă regulile unităţii experienţei. Astfel, se poate
spune:
e a]e timpului trecut sunt date în obiectul
transcendental al

experienţei; însă ele nu sunt obiecte pentru mine şi nu sunt reale în trecut decât în măsura în care îmi reprezint că o serie regresivă d percepţii posibile (urmând fie firul călăuzitor al istoriei, fie urrn$_{ej}$ cauzelor şi efectelor), după legi empirice, cu un cuvânt, cursul lumii ajungem la o serie de timp scursă ca fiind condiţia timpului prezent Această serie nu este totuşi reprezentată ca reală decât în conexiune cu n experienţă posibilă şi nu în sine, astfel încât toate întâmplările petrecute din timpuri imemoriale înainte de existenţa mea nu înseamnă altceva decât posibilitatea de a prelungi lanţul experienţei, plecând de la percepţia prezentă în sus, spre condiţiile care o determină în timp.

Dacă, prin urmare, îmi reprezint toate obiectele simţurilor, existente în toate timpurile şi în toate spaţiile, nu le plasez în ele înaintea experienţei, ci această reprezentare nu e altceva decât ideea unei experienţe posibile în totalitatea ei absolută. Numai în ea sunt date acele obiecte (care nu sunt decât simple reprezentări). Dar dacă se spune că ele există înaintea oricărei experienţe proprii, nu înseamnă decât că ele pot fi întâlnite în acea parte a experienţei *spre care* trebuie să urc, pornind de la percepţie. Cauza condiţiilor empirice ale acestui progres, prin urmare ce membri pot întâlni şi chiar până unde îi pot găsi în regresie, este ceea ce-i transcendental, şi de aceea îmi rămâne în mod necesar necunoscut. Dar nici nu este vorba despre aceasta, ci numai despre regula progresului experienţei, în care îmi sunt date obiectele, adică fenomenele. în cele din urmă, este de altfel tot una dacă spun: în progresia empirică pot întâlni în spaţiu stele care sunt de sute de ori mai îndepărtate decât cele mai îndepărtate pe care le văd, sau dacă spun: astfel de stele pot fi eventual întâlnite în spaţiul cosmic, chiar daca niciodată nu le-a văzut sau nu le va vedea vreun om; chiar dacă ar fi date ca lucruri în sine, fără relaţie cu experienţa posibilă în genere, ele nu sunt totuşi nimic pentru mine, prin urmare nu sunt obiecte decât întrucât sunt conţinute în seria regresiei empirice. Numai într-o altă relaţie, anume când aceste fenomene urmează să fie folosite ca Idee cosmologică despre un tot absolut şi deci când e vorba de o problemă care depăşeşte limite e experienţei posibile, numai atunci este important să distingem cu admitem realitatea acestor obiecte ale simţurilor, pentru a pr^{eve} părerea înşelătoare care trebuie să rezulte inevitabil din înţelege greşită a propriilor noastre concepte de experienţă.

,----- '

ANTINOMIA RAŢIUNn PURE

Secţiunea a şaptea

DECIZIA CRITICĂ A CONFLICTULUI COSMOLOGIC AL RAŢIUNII CU EA ÎNSĂŞI

întreaga antinomie a raţiunii pure se bazează pe argumentul dialectic: dacă este dat condiţionatul, atunci este dată şi întreaga serie a tuturor condiţiilor lui; dar obiectele simţurilor ne sunt date ca fiind condiţionate, prin urmare etc. Prin acest raţionament, a cărui premisă majoră pare atât de naturală şi evidentă, sunt introduse, după diversitatea condiţiilor (în sinteza fenomenelor), întrucât ele constituie o serie, tot atâtea Idei cosmologice care postulează totalitatea absolută a acestor serii, şi tocmai de aceea pun inevitabil raţiunea în conflict cu ea însăşi, înainte de a descoperi partea înşelătoare a acestui argument sofistic, trebuie să ne pregătim pentru acest lucru prin corectarea şi determinarea anumitor concepte care se prezintă aici.

Mai Mâi, următoarea judecată este clară şi indubitabil certă: atunci când condiţionatul este dat, chiar prin aceasta ne este d a t ă ca problemă *(aufgegeben)* o regresie în seria tuturor condiţiilor spre el; căci însuşi conceptul de condiţionat implică acest lucru, anume că prin el ceva este raportat la o condiţie, iar când aceasta este condiţionată la rândul ei, ea este raportată la o condiţie mai îndepărtată, şi la fel stau lucrurile cu toţi membrii seriei. Această judecată este deci analitică şi este în afară de orice teamă în faţa unei critici transcendentale. Ea este un P°stulat logic al raţiunii care constă în a urmări şi a continua cât mai eparte posibil acea legătură a unui concept cu condiţiile lui, legătură inerentă conceptului însuşi.

Apoi: dacă atât condiţionatul, cât şi condiţia lui sunt lucruri în sine, atunci dacă cel dintâi a fost dat, este d a t ă c a p r o b l e m ă n u numai f ■ . S „ia sPre cea de-a doua, ci prin aceasta este d a t ă real şi ea, şi ac rr a°eSt 'UCrU este va'a^' despre toţi membrii seriei, seria completă mai * * ' ^"n Urmare ?i necondiţionatul, este în acelaşi timp dată sau Posib'l H" i)resuPusa>Prin aceea că este dat condiţionatul, care nu a fost este . ecaţpnn acea serie. Aici sinteza condiţionatului cu condiţia lui eza a simplului intelect, care reprezintă lucrurile *aşa cum sunt,*

fără a-şi pune problema dacă şi cum putem ajunge la cunoaşterea 1 Dimpotrivă, dacă am de-a face cu fenomene care, ca simple reprezentări nu sunt deloc date, dacă nu ajung la cunoaşterea lor (adică la ele înşel căci ele nu sunt altceva decât cunoştinţe empirice), atunci eu nu p$_O$t spune în acelaşi sens: dacă este dat condiţionatul, sunt date şi toate condiţiile (ca fenomene) spre el, şi prin urmare nu pot conchide în nici un caz totalitatea absolută a seriei lor. Căci *fenomenele* nu sunt ele însele în aprehensiune, altceva decât o sinteză empirică (în spaţiu şi în timp) si deci nu sunt date decât *în ea.* Dar nu urmează deloc că atunci când este dat condiţionatul (în fenomen) este dată implicit şi este presupusă si sinteza, care constituie condiţia ei empirică, ci aceasta are loc abia în regresie şi niciodată fără de ea. Dar într-un astfel de caz se poate foarte bine spune că o *regresie* spre condiţii, adică o sinteză empirică continuă pe această latură se impune sau *este dată ca problemă* şi că nu pot lipsi condiţiile, care sunt date prin această regresie.

De aici reiese clar că premisa majoră a silogismului cosmologic ia condiţionatul în sens transcendental de categorie pură, pe când premisa minoră îl ia în sensul empiric de concept al intelectului aplicat la simple fenomene, că prin urmare aici se întâlneşte acea eroare dialectică numită *sophisma figurae dictionis.* Dar această

eroare unem nu (în este premis creată a artifici majoră al, ci), este ooarecu iluzie m *fără* absolu *să ne* t *dăm* natura *seama,* lă acondiţi raţiuni ile şi i seria comun lor e. Căciatunci prin eacând noi ceva presup este

dat ca fiind condiţionat, fiindcă acesta nu este altceva decât postulatul logic de a admite premise complete la o concluzie dată; şi cum în legarea condiţionatului cu condiţia lui nu se întâlneşte o ordine în timp, ele sunt presupuse în sine ca fiind date *simultan.* Apoi este tot atât de natural (în premisa minoră) să considerăm fenomenele ca lucruri în sine şi tot astfel ca obiecte date simplului intelect, cum s-a făcut în premisa majoră, unde am făcu abstracţie de toate condiţiile intuiţiei în care, numai, pot fi date obiecte. Dar aici omisesem o distincţie remarcabilă între concepte. Sinteza condiţionatului cu condiţia lui şi întreaga serie a celei din urma (in premisa majoră) nu conţinea în sine nici o limitare în timp şi [nicl] concept de succesiune. Dimpotrivă, sinteza empirică si seria condiţii în fenomen (care este subsumată în premisa minoră) sunt in mod nci. succesive şi date numai succesiv în timp; prin urmare, eu nu p[ut]

une aici, ca şi dincolo, *totalitatea* absolută a sintezei şi a seriei P entate prin ea, căci acolo toţi membrii seriei sunt daţi în sine (fără [f] dtie de timp), pe când aici ei sunt posibili numai prin regresia

e care este dată numai prin aceea că o efectuăm real. va,

e

După dovedirea unui astfel de viciu al argumentului pe care se

zăm comun aserţiunile cosmologice, pot fi respinse cu drept vânt ambele părţi, ca atare, ca nefundându-şi pretenţia lor pe nici un titlu solid. Dar disputa lor nu este încă terminată prin aceea că li s-ar fi dovedit că amândouă sau una din ele nu are dreptate în cauza însăşi pe care o afirmă (în concluzie), pentru că n-au ştiut să o întemeieze pe argumente valabile. Totuşi, nimic nu pare mai clar decât că din cele două părţi, dintre care una afirmă că lumea are un început, iar cealaltă că lumea nu are un început, ci există din eternitate, una trebuie să aibă totuşi dreptate. Dar dacă e aşa, totuşi fiindcă claritatea este egală de ambele părţi, este imposibil a afla vreodată de care parte este dreptatea, iar disputa persistă acum ca şi mai înainte, deşi părţile au fost îndemnate de către tribunalul raţiunii să se liniştească. Nu mai rămâne deci alt mijloc de a termina definitiv disputa şi, spre satisfacţia ambelor părţi, decât să fie aduse în sfârşit la convingerea că ele, combătându-se reciproc atât de bine, se ceartă pentru nimic şi că o anumită aparenţă transcendentală le-a zugrăvit o realitate acolo unde nu există nici una. Pe această cale de aplanare a unei dispute, care nu poate fi terminată printr-o sentinţă, vrem să păşim noi acum.

* *

Z e n o n *din Elea,* un dialectician subtil, a fost foarte criticat, ca sofist temerar, încă de către P1 a t o n, pentru faptul că spre a-şi arăta arta încerca prin argumente aparente să demonstreze una şi aceeaşi judecată Şi îndată după aceea să o răstoarne prin altele tot atât de puternice. El "fta că Dumnezeu (care, pentru el, nu era probabil decât lumea) nu ici finit, nici infinit, nu este nici în mişcare, nici în repaus, nu este ^ ernanător, nici neasemănător unui alt lucru. Celor care voiau să-şi ° Părere despre el după aceste afirmaţii li se părea că ar fi vrut să gă ^P^t două judecăţi contradictorii, ceea ce este absurd. Dar nu [a] [s]e poate pune pe drept în sarcina lui acest lucru. Pe prima din

aceste judecăţi voi lămuri-o curând mai îndeaproape. în ce prive celelalte, daca sub cuvântul *Dumnezeu* el a înţeles universul, i
trebuia, fără îndoială, să spună că acesta nu este nici permanent preze la locul lui (în repaus), nici nu-şi schimbă locul (se mişcă), căci toat locurile nu sunt decât în univers, deci că *acesta* însuşi nu este în *nici un Ioc.* Dacă universul cuprinde în sine tot ce există, atu'nci el nu este ca atare nici asemănător, nici neasemănător cu nici *un alt lucru,* fiindcă în afara lui nu există *nici un alt lucru* cu care ar putea fi comparat. Când două judecăţi opuse între ele presupun o condiţie inadmisibilă, ele cad amândouă, cu toată opoziţia lor (care totuşi nu este propriu-zis o contradicţie), fiindcă dispare condiţia în care, numai, urma să fie valabilă fiecare din aceste judecăţi.

Dacă cineva ar spune: orice corp miroase ori plăcut, ori neplăcut, atunci e posibil un al treilea caz, anume că el nu miroase (exală) deloc, şi astfel ambele judecăţi contrarii pot fi false. Dacă însă spun: el este ori plăcut mirositor, ori nu este plăcut mirositor *(vel suaveolens vel non suaveolens),* atunci ambele judecăţi sunt opuse, contradictorii şi numai prima este falsă, pe când opusa ei – contradictorie, anume: unele corpuri nu sunt plăcut mirositoare cuprinde în sine şi corpurile care *nu au nici un miros.* în opoziţia anterioară *(per disparata),* condiţia accidentală a conceptului de corpuri (mirosul) *a rămas* încă, cu toată judecata contrară, şi deci n-a fost suprimată de această judecată, ultima judecată n-a fost deci opusa contradictorie a celei dintâi.

Când spun, prin urmare: lumea, în ce priveşte spaţiul, este ori infinită, ori nu este infinită *(non est infinitus),* atunci, dacă prima judecată este falsă, judecata contradictorie opusa ei: lumea nu este infinită, trebuie să fie adevărată. în felul acesta n-aş face decât să înlătur o lume infinită, fără a pune în loc alta, anume pe cea finită. Dacă însă s-ar spune: lumea este ori infinită, ori finită (noninfinită), ambele ar putea fi false. Căci în acest caz eu consider lumea ca fiind determinată in sine în privinţa mărimii, fiindcă în judecata opusă nu suprim numa infinitatea şi, o dată cu ea, poate întreaga ei existenţă proprie, ci adaug *o* determinare lumii, ca unui lucru real în sine; ceea ce de asemenea

, p t S
p ^

fi fals, dacă lumea *n-ar fi* dată *nicidecum ca un lucru în sine,* prin urm ^ nici ca infinită, nici ca finită în privinţa mărimii. Să-mi fie perrm^

c *opoziţie analitică.* Deci două judecăţi opuse dialectic între ele [11] f ambele false, fiindcă nu numai că una contrazice pe cealaltă, ci [P] ne ceva mai mult decât e necesar pentru contradicţie.

Dacă se consideră ca opuse contradictoriu între ele cele două ■ *A* cătr lumea este infinită ca mărime, lumea este finită ca mărime, se

supune că lumea (întreaga serie a fenomenelor) este un lucru în sine. Căci ea rămâne, chiar dacă suprim regresia infinită sau finită în seria fenomenelor ei. Daca însă înlătur această supoziţie sau această aparenţă transcendentală şi dacă neg că ea este un lucru în sine, atunci opoziţia contradictorie a celor două aserţiuni se preface într-o opoziţie numai dialectică, şi fiindcă lumea nu există nicidecum în sine (independent de seria regresivă a reprezentărilor mele), ea nu există nici ca *un tot infinit în sine,* nici ca un *tot finit în sine.* Ea nu se găseşte decât în regresia empirică a seriei fenomenelor şi nicidecum în sine. Dacă, prin urmare, această serie este totdeauna condiţionată, ea nu e totuşi niciodată în întregime dată, şi lumea nu este deci un tot necondiţionat şi nu există ca atare nici cu mărime infinită, nici cu mărime finită.

Ceea ce s-a spus aici despre prima Idee cosmologică, anume despre totalitatea absolută a mărimii în fenomen, este valabil şi despre toate celelalte. Seria condiţiilor nu se găseşte decât în sinteza regresivă însăşi, nu însă în sine în fenomen ca un lucru propriu, dat înaintea oricărei regresii. Va trebui deci să mai spun: mulţimea părţilor într-un fenomen dat nu este în sine nici finită, nici infinită, căci fenomenul nu este ceva existent în sine, iar părţile sunt date abia prin regresia sintezei de descompunere şi în această regresie, care niciodată nu este dată absolut *intwagănici* ca finită, nici ca infinită. Acelaşi lucru este valabil şi despre seria cauzelor subordonate între ele sau a existenţei condiţionate până Ia cea necondiţionat necesară, care nu poate fi niciodată considerată nici [ca finita în] sine, în privinţa totalităţii ei, nici ca infinită, fiindcă ea, ca ene [de] reprezentări subordonate, nu constă decât în regresia dinamică,

înaintea acesteia, şi ca serie de lucruri subzistentă în sine, ea nici nu Poate exista.

urmare, antinomia raţiunii pure în Ideile ei cosmologice este

13^ "n aCCea oa Se arata oa ea nU eSte decât dialectică ?J un ab i [Une'] [aParen]ţ[e]> [care] rezultă din aceea că ideea totalităţii »care este valabilă numai ca o condiţie a lucrurilor în sine, a fost

aplicată la fenomene, care nu există decât în reprezentare şi atunci când ele constituie o serie în regresie succesivă, iar nu altfel. în schimb, se poate scoate din această antinomie un folos real, desigur nu dogmatici critic şi doctrinal: anume de a dovedi prin ea, indirect, idealitatea transcendentală a fenomenelor, dacă cineva n-ar fi fost cumva satisfăcut cu dovada directă din Estetica transcendentală. Dovada ar consta în această dilemă. Dacă lumea este un tot existent în sine, ea este sau finită sau infinită. Dar atât prima cât şi a doua judecată sunt false (potrivit dovezilor prezentate mai sus, ale antitezei, pe de o parte, şi ale tezei, pe de altă parte). Deci este de asemenea fals că lumea (ansamblul tuturor fenomenelor) este un tot existent în sine. De unde urmează deci că fenomenele în genere nu sunt nimic în afara reprezentărilor noastre, ceea ce tocmai am vrut să spunem prin idealitatea lor transcendentală.

Această remarcă este importantă. Din ea se vede că dovezile de mai sus ale celor patru antinomii n-au fost iluzorii, ci întemeiate, dacă se presupune că fenomenele sau o lume sensibilă care le cuprinde pe toate ar fi lucruri în sine. Dar conflictul judecăţilor scoase de aici descoperă că supoziţia conţine ceva fals şi ne conduce astfel la descoperirea adevăratei naturi a lucrurilor ca obiecte ale simţurilor. Deci Dialectica transcendentală nu dă vreun sprijin scepticismului, dar fără îndoială metodei sceptice, care poate arăta aici un exemplu al marii ei utilităţi, punând faţă în faţă, în cea mai mare libertate, argumentele opuse ale raţiunii, care, deşi nu ne vor procura în cele din urmă ceea ce am căutat, ne vor da totuşi oricând ceva util şi apt pentru a servi la corectarea judecăţilor noastre.

ANTINOMIA RAŢIUNE PURE

Secţiunea a opta

PRINCIPIUL REGULATIV AL RAŢIUNII PURE CU PRIVIRE LA IDEILE COSMOLOGICE

Pentru că prin principiul cosmologic al totalităţii nu este *dat* un maximum al seriei de condiţii într-o lume sensibilă, considerată ca lucru în sine, ci că acest maximum nu poate fi *dat ca problemă* decât în regresi

• rii amintitul principiu al raţiunii pure, în sensul astfel corectat,
^ceS„ aeazã totuşi valoarea deplină, desigur nu ca *axiomă,* spre a
1§1 ca reală totalitatea în obiect, ci ca *problemă* pentru intelect, deci
C° subiect, servind spre a începe şi a continua, conform totalităţii în
regresia în seria condiţiilor spre un necondiţionat dat. în
'bilitate, adică în spaţiu şi în timp, orice condiţie, la care putem
■ nee în expunerea fenomenelor date, este la rândul ei condiţionată;
"ci aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, în care eventual ar putea
vea loc necondiţionatul absolut, ci numai reprezentări empirice, care
trebuie să-şi găsească condiţia totdeauna în intuiţie, care le determină în
ce priveşte spaţiul sau timpul. Principiul raţiunii nu este propriu-zis decât
o *regulă, caic* ordonă o regresie în seria condiţiilor fenomenelor date şi
căreia nu-i este niciodată permis să se oprească la un necondiţionat
absolut. El nu este deci un principiu al posibilităţii experienţei şi al
cunoaşterii empirice a obiectelor simţurilor, prin urmare nu este un
principiu al intelectului; căci orice experienţă este închisă în limitele ei
(potrivit intuiţiei date); el nu este nici un *principiu constitutivi* raţiunii,
care să extindă conceptul lumii sensibile dincolo de orice experienţă
posibilă, ci este un principiu de continuare şi de extindere a experienţei
cât mai mult posibil, potrivit căruia nici o limită empirică nu trebuie
considerată ca o limită absolută; deci un principiu al raţiunii care, *ca regulă,* postulează ceea ce trebuie să facem în regresie, dar *nu anticipează*
ceea ce este dat în sine în *obiect* înaintea oricărei regresii. De aceea, eu
îl numesc un principiu *regulativ* al raţiunii, pe când, dimpotrivă,
principiul totalităţii absolute a seriei condiţiilor, ca dată în sine în obiect
(in fenomene), ar fi un principiu cosmologic constitutiv, a cărui nulitate
am vrut să o arăt tocmai prin această distincţie şi astfel să împiedic, ceea
ce se întâmplă de altfel inevitabil (prin subrepţiune transcendentală), de
a atribui realitate obiectivă unei Idei care nu serveşte

decât ca regulă.

"entru a determina adecvat sensul acestei reguli a raţiunii pure,

Ule remarcat mai întâi că ea nu poate spune ce este *obiectul,* ci *cum uie instituită regresia empirică,* spre a ajunge la conceptul complet

•ectului. Dacă ar avea loc primul caz, ea ar fi un principiu utiv, ceea ce niciodată nu este posibil din raţiune pură. Cu aceasta

e . eiHlonăm deci să spunem că seria condiţiilor unui condiţionat dat m sine finită sau infinită, căci în felul acesta o simplă Idee a totalităţii

absolute, care nu există decât în această Idee însăşi, ar gândi un obie care nu poate fi dat în nici o experienţă, pentru că s-ar atribui unei sen" de fenomene o realitate obiectivă independentă de sinteza empirică Ideea raţională nu va prescrie deci decât sintezei regresive în seria condiţiilor o regulă, potrivit căreia ea înaintează de la condiţionat, prj_n intermediul tuturor condiţiilor subordonate, spre necondiţionat, deşi acesta nu este niciodată atins. Căci necondiţionatul absolut nu se întâlneşte în experienţă.

în acest scop, mai întâi trebuie determinată exact sinteza unei serii, întrucât ea nu este niciodată completă. De obicei se folosesc în această privinţă două expresii care tind să stabilească aici o distincţie, fără ca totuşi să putem indica exact principiul acestei distincţii. Matematicienii vorbesc numai de un *progressus in infinhum.* Cercetătorii conceptelor (filosofii) vor să-i substituie, ca singură valabilă, expresia *de progressus in indefinitum.* Fără a mă opri la examinarea scrupulelor care le-a sugerat acestora o atare distincţie şi la utilitatea sau inutilitatea ei, vreau să încerc a determina exact aceste concepte în raport cu scopul meu.

Despre o linie dreaptă se poate foarte bine spune că poate fi prelungită la infinit, şi aici distincţia între progresie infinită şi progresie indeterminat de mare *(progressus in indefinitum)* ar fi o subtilitate deşartă. în adevăr, atunci când se spune: prelungiţi o linie este negreşit mai corect dacă se adaugă *in indefinitum* decât dacă se spune *in infinitum.* Prima expresie nu înseamnă decât: prelungiţi-o cât de mult *voiţi,* pe când cea de-a doua: nu *trebuie* să încetaţi niciodată a o prelung; (ceea ce nu se intenţionează aici); totuşi, dacă e vorba numai *de putinţă,* prima expresie este foarte justă, căci puteţi să o prelungiţi din ce în ce mai mult până la infinit. Şi tot aşa stau lucrurile şi în toate cazurile în care nu se vorbeşte decât de progresie, adică de înaintarea de la condiţie la condiţionat; această înaintare posibilă merge la infinit în seria feno-menelor. Plecând de la un cuplu de strămoşi, voi puteţi înainta fără sfârşit pe linia descendentă a procreaţiei şi puteţi foarte bine gândi ca realmente aşa se continuă ea în lume. Aici raţiunea nu are nevoie niciodată o totalitatea absolută a seriei, fiindcă ea nu o presupune ca fiind condiţie şi ca fiind dată *(datum),* ci numai ca ceva condiţionat, care ar putea fi num dată *(dabile)* şi care se adaugă fără sfârşit.

totul altfel se prezintă problema: cât de departe se întinde care urcă, într-o serie, de la condiţionatul dat la condiţii, dacă

regresi pot

• este o r e g r e s i e la i n fi n i t sau numai o regresie care

e *indefinit de departe (in indefinitum)* şi dacă deci, pornind de la enii care trăiesc în prezent, pot urca la infinit în seria strămoşilor stora sau dacă nu se poate spune decât că oricât de departe voi fi mers * dărât nu voi întâlni niciodată un temei empiric, pentru a considera eria ca fiind undeva limitată, astfel încât sunt îndreptăţit şi totodată obligat, dacă nu să presupun, totuşi să caut tot mai departe pe strămoşii fiecăruia dintre strămoşi.

Prin urmare, eu spun: dacă întregul a fost dat în intuiţia empirică, regresia în seria condiţiilor lui interne merge la infinit. Dacă însă n-a fost dat decât un membru al seriei, de la care abia trebuie să plece regresia spre totalitatea absolută, atunci are loc numai o regresie în mod indefinit *(in indefinitum).* Astfel, despre diviziunea unei materii date între limitele ei (a unui corp) trebuie să se spună: ea merge la infinit. Căci această materie este dată întreagă, prin urmare cu toate părţile ei posibile, în intuiţia empirică. Cum condiţia acestui întreg este partea lui, iar condiţia acestei părţi este partea părţii etc, şi în această regresie de descompunere nu se întâlneşte niciodată un membru necondiţionat (indivizibil) al acestei serii de condiţii, nu numai că nu există nicăieri un temei empiric de a înceta diviziunea, ci membrii ulteriori ai diviziunii care urmează să lie continuată sunt ei înşişi daţi empiric înaintea acestei diviziuni continue, ceea ce înseamnă că diviziunea merge la infinit. Dimpotrivă, [se]na strămoşilor unui om dat nu este dată, în totalitatea ei absolută, în [1C1] o experienţă posibilă, însă regresia merge totuşi de la fiecare membru al acestei procreatii la unul superior, astfel încât nu se întâlneşte [0 um]'tă empirică care să reprezinte pe un membru ca absolut iţionat. ^[um ms]ă nici membrii care ar putea constitui

condiţia nu
> m intuiţia empirică a întregului, înaintea regresiei,
aceasta nu
S[e] a mfinit (în diviziunea datului), ci merge pe o
întindere indefinită
ea a cât mai mulţi membri la cei daţi, care la rândul
lor nu sunt
[Cl]°dată daţi decât
condiţionat.

în nici unul din cele două cazuri, nici în *regressus in infinitum* nic' în cel *in indefinitum,* seria condiţiilor nu este considerată ca infinit dat" în obiect. Nu avem aici lucruri care sunt date în sine, ci numai fenomene care, în calitate de condiţii ale altor condiţii, nu sunt date decât în regresia însăşi. Deci nu se mai pune problema cât de mare este în sine această serie a condiţiilor, dacă este finită sau infinită, căci ea nu este nimic în sine, ci cum trebuie să instituim regresia empirică şi cât de departe să o continuăm. Şi aici trebuie făcută o distincţie importantă cu privire la regula acestei înaintări. Dacă întregul a fost dat empiric, atunci este *posibil* să mergem *la infinit* în seria condiţiilor lui interne. Dar dacă întregul nu este dat, ci abia prin regresia empirică urmează să fie dat, atunci nu pot spune decât că este *posibil în infinit* să înaintăm spre condiţii tot mai înalte ale seriei. în primul caz, putem spune: există totdeauna şi sunt daţi în mod empiric mai mulţi membri decât pot eu să-i ating prin regresie (de descompunere); pe când în al doilea caz, eu pot merge mereu tot mai departe în regresie, fiindcă nici un membru nu este dat empiric, ca absolut necondiţionat, şi permite deci mereu ca posibil un membru mai înalt, şi prin urmare căutarea lui devine necesară. în primul caz, era necesar *să întâlnim* tot mai mulţi membri ai seriei, iar în al doilea, este totdeauna necesar să *căutăm* tot mai mulţi, căci nici o experienţă nu pune limite în mod absolut. în adevăr, una din două: ori nu aveţi nici o percepţie care limitează în mod absolut regresia empirică, şi în cazul acesta nu trebuie să consideraţi această regresie ca încheiată, ori, dacă aveţi o astfel de percepţie care limitează seria voastră, ea nu poate fi o parte a seriei parcurse (căci ceea *ce limitează* trebuie să fie diferit de ceea ce *este limitat),* deci voi trebuie să continuaţi mai departe regresia voastră de asemenea spre această condiţie, şi aşa mai departe.

Secţiunea următoare va pune aceste note în lumina cuvenită, prin aplicarea lor.

ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a noua

DESPRE FOLOSIREA EMPIRICĂ A PRINCIPIULUI REGULATIV AL RAŢIUNII CU PRIVIRE LA TOATE IDEILE COSMOLOGICE

Cum nu există, aşa cum am arătat de mai multe ori, o folosire transcendentală nici a conceptelor pure ale intelectului, nici a con-
eptelor raţiunii, cum totalitatea absolută a seriilor condiţiilor din lumea sensibilă se bazează numai pe o folosire transcendentală a raţiunii, care reclamă această totalitate necondiţionată de la ceea ce ea presupune a fi lucrul în sine, iar cum lumea sensibilă nu cuprinde o astfel de totalitate, nu mai poate fi vorba niciodată despre mărimea absolută a seriilor în această lume, indiferent dacă ea este limitată sau nelimitată *în sine,* ci numai cât de departe trebuie să mergem îndărăt în regresia empirică, în reducerea experienţei la condiţiile ei, pentru a nu ne opri, potrivit regulii raţiunii, la nici o altă soluţie a acestor probleme decât la cea corespunzătoare obiectului.

Nu ne rămâne deci altă *valabilitate a principiului raţiunii* decât aceea a unei reguli de *continuare* şi mărime a unei experienţe posibile, după ce a fost suficient dovedită lipsa de valabilitate a lui ca principiu constitutiv al fenomenelor [ca lucruri în sine]. Dacă putem pune acea valabilitate în afară de orice îndoială, se pune capăt şi conflictului raţiunii cu sine însăşi, fiindcă, prin această soluţie critică, nu numai că s-a înlăturat aparenţa care dezbinase raţiunea cu sine însăşi, ci în locul ei se
ezvaluise sensul în care raţiunea concordă cu sine însăşi, sens a cărui
neînţelegere, numai, a provocat conflictul, şi un
principiu altfel *dialectic*
. Pre'ac e într-un principiu *doctrina!.* în adevăr, dacă
acesta se poate
justifica în semnificaţia lui subiectivă de a determina
maximum de
osire Posibilă a intelectului în experienţă, conform
obiectelor acestei
oh Cn^e'C tocma' ca Şi când el ar determina *apriori,* ca şi o
axiomă,
. ^ e ln sine (ceea ce este imposibil din raţiune
pură); căci şi o
e . a "'^ PWea avea, cu privire la obiecte, o influenţă
mai mare în
Ce rea ?i corectarea cunoaşterii noastre decât dovedindu-
se activă în
m Jargă folosire empirică a intelectului
nostru.

/. *SOLUŢIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA COMPOZIŢIEI FENOMENELOR ÎNTR-UN UNIVERS*

Aici, ca şi în celelalte probleme cosmologice, fundamentul principiului regulativ al raţiunii este judecata că în regresia empirică nu se poate găsi *nici o experienţă despre o limită absolută,* prin urmare despre o condiţie care, ca atare, să fie *empiric absolut necondiţionată.* Iar cauza este următoarea: că o astfel de experienţă ar trebui să cuprindă în sine o limitare a fenomenelor prin nimic sau prin vid, la care regresia continuă ar putea ajunge printr-o percepţie, ceea ce este imposibil.

Dar această judecată, care nu spune decât că în regresia empirică eu nu ajung niciodată decât la o condiţie care, la rândul ei, trebuie considerată ca empiric condiţionată, cuprinde regula *in tenninis* că oricât de departe aş fi ajuns în seria ascendentă trebuie să caut mereu un membru mai înalt al seriei, indiferent dacă acesta îmi este cunoscut prin experienţă sau nu.

Pentru soluţionarea primei probleme cosmologice nu mai este nevoie decât de a decide dacă în regresia spre mărimea necondiţionată a universului (în timp şi în spaţiu) această ascensiune, niciodată limitată, poate fi numită *o regresie în infinit* sau numai *o regresie continuată indefinit (in indefinitum).*

Simpla reprezentare generală a seriei tuturor stărilor trecute ale lumii, precum şi a lucrurilor care sunt simultane în spaţiul lumii, nu este ea însăşi decât o regresie empirică posibilă, pe care o gândesc, deşi încă indeterminat, şi prin care, numai, poate lua naştere conceptul despre o atare serie de condiţii a percepţiei date*. Eu nu am niciodată universul decât în concept, iar nicidecum (ca un tot) în intuiţie. Deci nu pot conchide de la mărimea lui la mărimea regresiei şi să o determin pe

* Această serie a lumii nu poate deci să fie nici mai mare, nici mai mica deca regresia empirică posibilă, pe care numai se bazează conceptul ei. Şi cum această regresie nu poate da un infinit determinat şi tot atât de puţin un finit determinat (un limitat absolu *),* urmează în mod clar că noi nu putem admite mărimea lumii nici ca finită, nici ca infim 3i fiindcă regresia (cu ajutorul căreia este reprezentată mărimea lumii) nu permite pe [mcl] una din ele.

urmă în funcţie de cea dintâi, ci trebuie să-mi fac mai întâi Sta despre mărimea lumii prin mărimea regresiei empirice. Dar Uil C°n astă regresie nu ştiu niciodată ceva mai mult decât că trebuie ^eSP . empiric de la fiecare membru dat al seriei de condiţii mereu 11 membru mai înalt (mai îndepărtat). în felul acesta, mărimea sPre hjuiuii fenomenelor nu este deci absolut determinată, prin urmare al1S oate spune nici că această regresie merge la infinit, căci aceasta ar ° t' 'na membrii la care regresia încă n-a ajuns, şi ar reprezenta atât de mulţimea lor, încât nici o sinteză empirică nu poate ajunge acolo, ' urmare ar *determina* mărimea lumii înainte de regresie (deşi numai negativ), ceea ce este imposibil. Căci lumea nu-mi este dată prin nici o intuiţie (în totalitatea ei), deci nici mărimea ei înainte de regresie. Prin urmare, noi nu putem spune nimic despre mărimea lumii în sine, nici măcar că în ea are loc un *regressus in infinitum,* ci trebuie să căutăm numai conceptul despre mărimea ei, după regula care determină regresia empirică în ea. Dar această regulă nu spune mai mult decât că, oricât de departe am fi ajuns în seria condiţiilor empirice, nu trebuie să admitem nicăieri o limită absolută, ci să subordonăm fiecare fenomen ca fiind condiţionat unui alt fenomen, ca fiind condiţia lui, că deci trebuie să înaintăm mai departe spre aceasta, ceea ce înseamnă *regressus in indcfinitum* care, fiindcă nu determină vreo mărime în obiect, se distinge destul de clar de *regressus in infinitum.*

Prin urmare, eu nu pot spune: lumea este *infinită* ca timp scurs sau ca spaţiu. Căci un astfel de concept de mărime, ca infinitate dată, este absolut imposibil din punct de vedere empiric, prin urmare şi în raport cu lumea ca obiect al simţurilor. Nu voi spune nici că regresia de la o percepţie dată spre tot ce o limitează într-o serie, atât în spaţiu, cât şi în impui trecut, merge *la infinit,* căci aceasta presupune mărimea infinită a mii; Şi "u voi spune nici că ea este *finită,* căci limita absolută este de asemenea imposibilă din punct de vedere empiric. Prin urmare, nu voi ea spune nimic despre întregul obiect al experienţei (al lumii .] lle), ci numai despre regula potrivit căreia trebuie să fie instituită -1 continuată experienţa, corespunzător obiectului <

i ei.

Primul răspuns, şi anume negativ, la problema Deci

ni,.- , e măriniea lumii este: lumea nu are un prim început în timp si mcj°hmita extremă în spaţiu.

Căci în cazul contrar, ea ar fi limitată de timpul vid, pe de o pj de spaţiul vid, pe de altă parte. Dar cum ea, ca fenomen, nu poate fi *' sine limitată nici de unul, nici de altul, fiindcă fenomenul nu este lu_{cr} în sine, ar trebui să fie posibilă o percepţie a limitei formate de timpul sau spaţiul absolut vide, percepţie prin care aceste limite ale lumii ar f date într-o experienţă posibilă. Dar o astfel de experienţă, fiind total vidă de conţinut, este imposibilă. Deci o limită absolută a lumii este imposibilă din punct de vedere empiric, prin urmare şi în mod absolut*

De aici urmează totodată răspunsul *afirmativ,* că regresia în seria fenomenelor lumii, ca determinare a mărimii lumii, merge *in indefi-nitum,* ceea ce înseamnă că lumea sensibilă nu are o mărime absolută, ci că regresia empirică (prin care, numai, ea poate fi dată pe latura condiţiilor ei) îşi are regula ei, anume de a înainta mereu de la fiecare membru al seriei, ca de la un condiţionat, spre unul şi mai îndepărtat (fie prin experienţă proprie, fie prin firul călăuzitor al istoriei, fie prin lanţul efectelor şi cauzelor lor) şi de a nu ne dispensa niciodată de a extinde folosirea empirică posibilă a intelectului nostru, ceea ce, de altfel, este îndeletnicirea propriu-zisă şi unică a raţiunii, în principiile ei.

O regresie empirică determinată, care să înainteze fără încetare într-o anumită specie de fenomene, nu este prescrisă prin aceasta; de exemplu că de la un om viu trebuie să urcăm mereu într-o serie de strămoşi, fără a ne aştepta la un prim cuplu, sau în seria corpurilor lumii, fără a admite un soare extrem, ci se ordonă numai înaintarea de la fenomene la fenomene, chiar dacă acestea nu procură nici o percepţie reală (dacă ea este prea slabă, ca grad, pentru conştiinţa noastră, spre a deveni experienţă), fiindcă ele aparţin totuşi experienţei posibile.

Orice început este în timp şi orice limită a ceea ce e întins se afla in spaţiu. Dar spaţiul şi timpul nu sunt decât în lumea sensibilă. Pr^{in} urmare, numai fenomenele *din lume* sunt limitate în mod condiţionat,

---

* Se va nota că dovada este făcută aici cu totul altfel decât cea dogmatică de mai > în antiteza primei antinomii. Acolo noi prezentasem lumea sensibilă, potrivit modului reprezentare comun şi dogmatic, ca un lucru care era dat în sine în ce priveşte totalita e înaintea oricărei regresii, şi în caz că nu ar ocupa toate timpurile şi toate spa.i refuzaserăm în genere vreun loc determinat în timp şi în spaţiu. De aceea şi conc i fost alta decât aici, anume s-a conchis la infinitatea reală a lumii.

, *ilim ea* însăşi nu este limitată nici condiţionat, nici pe can necondiţionat. • < - ■ , - , f■ . - ■ • , - 11 _, maj din acest motiv, şi înndca lumea nu *poate udata* niciodată

^si nici seria condiţiilor unui condiţionat dat, ca serie a lumii, m tul despre mărimea lumii nu este dat decât de regresie şi nu co regresie .; intr-o intuiţie colectivă. Dar această înaintea ei w" • „ . .. . °, . constă ■ ' dată decât în *determinarea* mărimii şi nu procura deci un concept , *term jn atşi* nici un concept despre o mărime care ar fi infinită în raport cu o anumită măsură; ea nu merge deci la infinit (ca şi cum ar fi dat), ci la o depărtare indeterminată, pentru a da (experienţei) o mărime care abia prin această regresiune devine reală.

//. *SOLUŢIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DIVIZIUNII UNUI TOT DAT ÎN INTUIŢIE*

Când divid un tot care este dat în intuiţie merg de la un condiţionat la condiţiile posibilităţii lui. Diviziunea părţilor *(subdivisio* sau *decompositio)* este o regresie în seria acestor condiţii. Totalitatea absolută a acestei *serii* n-ar fi dată decât atunci când regresia ar putea ajunge la părţile *simple.* Dar dacă toate părţile sunt la rândul lor iarăşi divizibile într-o descompunere care se continuă mereu, atunci diviziunea, adică regresia, merge *in infinitum* de la condiţionat la condiţiile lui; cum condiţiile (părţile) sunt conţinute în condiţionatul însuşi şi cum acesta este dat întreg într-o intuiţie închisă între limitele lui, ele sunt de asemenea date toate o dată cu el. Deci regresia nu trebuie numită numai o regresie *in indefinitum,* singurul lucru pe care îl permitea oeea cosmologică anterioară, căci trebuia ca eu să înaintez de la condiţionat la condiţiile lui, care erau date în afara lui, prin urmare nu o cu el, ci se adăugau abia în regresia empirică. Cu toate acestea, nu se deloc permis să spunem despre un astfel de întreg care este divizibil . lnit ca e/ *constă din infinit de multe părţi.* Căci deşi toate părţile sunt • te in intuiţia întregului, totuşi în ea nu este cuprinsă *întreaga* ne ' care nu constă decât în descompunerea continuă sau în inf ■ lnsa?i car e face abia reală seria. Cum această regresie este cont' '• °^ mem'3r^ (părţile) la care ea ajunge sunt, *fără îndoială,* ■ ca *agregate* în întregul dat, dar nu întreaga *serie a diviziunii.*

care este infinită succesiv şi niciodată *întreagă,* prin urmare nu no
reprezenta mulţimea infinită şi sinteza ei într-un tot.

e

Această remarcă generală poate fi aplicată foarte uşor mai rntâ' i spaţiu. Orice spaţiu intuit în limitele lui este un astfel de tor, ale că • părţi, oricât le-am descompune, sunt la rândul lor tot spaţii şi prin urrnar el este divizibil la infinit.

De aici urmează în mod firesc şi a doua aplicaţie largă la un fenomen extern (corp) închis în limitele lui. Di vizibilitatea acestui corn se fundează pe divizibilitatea spaţiului, care constituie posibilitatea corpului ca un tot întins. Acesta este deci divizibil la infinit, fără să constea totuşi din părţi infinit de multe.

Pare în adevăr că din moment ce un corp trebuie să fie reprezentat ca substanţă în spaţiu, el trebuie să fie distins de spaţiu în ce priveşte legea divizibilităţii spaţiului, căci se poate eventual admite că în spaţiu descompunerea nu poate înlătura niciodată orice compoziţie, pentru ca[1] atunci ar înceta chiar orice spaţiu, care altfel nu are nimic independent (ceea ce este imposibil); dar dacă ar fi suprimată în gând orice compoziţie a materiei, n-ar trebui să mai rămână nimic, pare să nu concorde cu conceptul unei substanţe, care este propriu-zis subiectul oricărei compoziţii şi ar trebui să subziste în elementele ei, deşi ar fi dispărut legătura lor în spaţiu, prin care ele constituie un corp. Dar cu ceea ce se numeşte substanţă *în fenomen* lucrurile nu stau aşa cum le-am gândi despre un lucru în sine, printr-un concept pur al intelectului. Această substanţă nu este subiect absolut, ci imagine permanentă a sensibilităţii şi nimic decât intuiţie, în care nu se găseşte nicăieri nimic necondiţionat.

Dar deşi această regulă a progresiei la infinit are loc, fără nici o îndoială, la subdiviziunea unui fenomen, considerat ca o simplă umplere a spaţiului, totuşi ea nu poate fi valabilă atunci când vrem să o extindem şi la mulţimea părţilor deja separate într-un anumit mod în

întreg ul dat, prin care ele constit uie un *quantu m*

discretum. A admite că în orice tot organizat fiecare parte la rândul ei este tot organizată şi că, divizând in felul acesta părţile la infinit, întâlnim mereu noi părţi organizate, într-u cuvânt că totul este organizat la infinit, acest lucru nu poate fi concepu , ci numai că părţile materiei ar putea fi organizate în descompunerea io la infinit. Căci infinitatea diviziunii unui fenomen dat în spaţiu ˢ^ fundează numai pe aceea că prin ea este dată numai divizibilitatea. ao

de părţi absolut nedeterminată în sine, pe când părţile însele ° mU * i sunt determinate numai prin subdiviziune, într-un cuvânt că SUIit 1 u este deja divizat în sine. Diviziunea poate deci determinam '° A *e°* o mulţime, care merge atât de departe cât vrem să înaintăm -C6S resia^diviziunii. Dimpotrivă, într-un corp organic, organizat la ' r t "ntregul este reprezentat, prin acest concept, ca fiind deja divizat 1 ■ săseşte în el, înaintea oricărei regresii a diviziunii, o multitudine de Jrt' determinată în sine, dar infinită, ceea ce este contradictoriu; întrucât eastă dezvoltare infinită este considerată ca o serie care nu poate fi terminată niciodată (infinită) şi care totuşi este terminată într-o sinteză. Diviziunea infinită nu desemnează decât fenomenul ca un *quantum continuum* şi este inseparabilă de ceea ce umple spaţiul, căci tocmai în ceea ce umple spaţiul se află principiul divizibilităţii infinite. Dar îndată ce admitem ceva ca *quantum discrctum,* mulţimea unităţilor lui este determinată, prin urmare ea este totdeauna egală cu un număr. Numai experienţa poate decide cât de departe poate merge organizarea într-un corp organizat; şi chiar dacă ea n-ar ajunge cu certitudine la o parte neorganică, astfel de părţi trebuie totuşi să se afle cel puţin în experienţa posibilă. Dar cât de departe în genere se întinde diviziunea transcendentală a unui fenomen nu este o problemă a experienţei, ci un principiu al raţiunii de a nu considera niciodată ca absolut terminată regresia empirică în descompunerea a ceea ce este întins, conform naturii acestui fenomen.

Notă finală la soluţionarea Ideilor matematico-transcendentale şi notă preliminară la soluţionarea Ideilor dinamico-transcendentale

Reprezentând într-un tabel antinomia raţiunii pure la toate Ideile ranscendentale şi arătând principiul acestui conflict şi singurul mijloc înlătura, mijloc care consta în aceea că ambele aserţiuni opuse au eclarate ca false, am reprezentat pretutindeni condiţiile ca • an" c°ndiţionatului lor, după raporturi de spaţiu şi de timp, ceea într C SUP°z^a obişnuită a simţului comun, pe care se şi baza în ale t C a°e' con^^ct- în această privinţă, toate reprezentările dialectice Etăţii în seria condiţiilor unui condiţionat dat erau absolut

if..!

de aceeaşi specie. Era totdeauna o serie în care condiţia era legată condiţionatul, ca membri ai ei, şi prin urmare erau *de aceeaşi spe* regresia nefiind niciodată concepută ca terminată sau, dacă s-ar f întâmplat acest lucru, atunci un membru condiţionat în sine ar fi f_0 considerat în mod fals ca un membru prim, prin urmare ca necondiţionat Deci, fără îndoială, nu s-a luat în considerare totdeauna obiectul, adică condiţionatul, ci seria condiţiilor lui, numai din punctul de vedere al mărimii ei, şi astfel dificultatea, care nu putea fi înlăturată prin nici un compromis, ci numai prin tăierea totală a nodului, consta în aceea că raţiunea făcea ca pentru intelect obiectul să fie sau *prea lung* sau prea *scurt,* astfel încât intelectul nu putea egala niciodată Ideea raţiunii.

Dar aici am trecut cu vederea o distincţie esenţială care domină printre obiecte, adică printre conceptele intelectului, pe care raţiunea se străduieşte să le ridice la rangul de Idei, anume că, potrivit tabelului nostru de categorii de mai sus, două din ele desemnează o sinteză *matematică* a fenomenelor, iar celelalte două, o sinteză *dinamică.* Până acum, acest

lucru putea fi foarte bine lăsat la o parte, fiindcă aşa cum în reprezentarea generală a tuturor Ideilor transcendentale rămâneam totdeauna

numai la condiţii *în fenomen,* tot aşa şi în cele două Idei matematico-transcendentale nu aveam alt *obiect* decât pe cel din fenomen. Acum însă, când trecem la conceptele *dinamice* ale intelectului, întrucât ele trebuie să se adapteze Ideii raţiunii, acea distincţie devine importantă şi ne deschide o perspectivă cu totul nouă cu privire la procesul în care este angajată raţiunea. Acest proces a fost *respins* mai înainte, ca fiind bazat pe supoziţii false de ambele părţi, acum însă, când în antinomia dinamică are poate loc o astfel de supoziţie care poate fi compatibilă cu pretenţia raţiunii, din acest motiv, precum şi fiindcă judecătorul completează lipsa de motivaţie, pe care ambele părţi au ignorat-o, procesul poate fi *aplanat* spre satisfacţia ambelor părţi' ceea ce nu era realizabil în conflictul antinomiei matematice.

Seriile condiţiilor sunt desigur toate omogene, întrucât se

ţ g g ,

considerare numai *întinderea* lor, pentru a vedea dacă sunt adecvate W sau dacă sunt prea mari sau prea mici pentru ea. Dar concep intelectului, care serveşte de fundament acestor Idei, conţine saunu o *sinteză a omogenului* (ceea ce este presupus în orice mărime, ata

tia cât şi în diviziunea ei), sau şi o sinteză a *eterogenului,* ceea comp • putin admis în sinteza dinamică, atât cea a legăturii cc poftl^ ' cât si cea a legăturii dintre necesar şi contingent. °aU De'aici rezultă că în legătura matematică a seriilor fenomenelor nu interveni altă condiţie decât una *sensibilă,* adică o astfel de condiţie P însăşi este o parte a seriei, pe când, dimpotrivă, seria dinamică a ditiilor sensibile permite totuşi şi o condiţie eterogenă, care nu este o arte a seriei, ci care, fiind *pur inteligibilă,* se află în afara seriei; astfel se dă satisfacţie raţiunii şi se plasează necondiţionatul în fruntea fenomenelor, fără ca prin aceasta să se tulbure seria acestor fenomene, ca fiind totdeauna condiţionată, şi fără a o întrerupe, contrazicând principiile intelectului.

Dar prin faptul că Ideile dinamice permit o condiţie a fenomenelor în afara seriei lor, adică o astfel de condiţie care ea însăşi nu este fenomen, se întâmplă ceva ce este cu totul distinct de consecinţa antinomiei matematice. Aceasta a făcut ca cele două aserţiuni dialectice opuse să trebuiască a fi declarate ca false. Dimpotrivă, condiţionatul universal al seriilor dinamice, care este inseparabil de ele ca fenomene, legat de condiţia desigur empiric necondiţionată, dar totodată *nesensibilă,* dă satisfacţie pe de o parte *intelectului,* pe de alta, *raţiunii*;* şi în timp ce argumentele dialectice, care într-un fel sau altul căutau totalitatea necondiţionată în simple fenomene, dispar, principiile raţionale, într-un sens corectat în modul acesta, pot fi, dimpotrivă, *amândouă adevărate,* ceea ce nu se poate întâmpla niciodată cu Ideile cosmologice care privesc numai unitatea matematic necondiţionată, căci in ele nu se întâlneşte altă condiţie a seriei fenomenelor decât cea care ea lnsâşi este fenomen şi ca atare constituie şi ea un membru al seriei.

neco H" ■ e ■ 'Illtelectul nu permite *între fenomene* o condiţie care ar ti ea însăşi condit' ■ £mpiric. Dar dacă s-ar putea concepe la un condiţionat (în fenomen) o aceast |e s'b'lă' care deci n-ar aparţine în seria fenomenelor ca membru, fără ca prin fi adm' s rerupern cât de puţin seria condiţiilor empirice, o astfel de condiţie ar putea n-ar fi - "eco"*diţionată empiric,* astfel încât prin aceasta regresia empirică continuă ""«reruptă nicăieri.

///. *SOLUŢIONAREA IDEILOR COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DERIVĂRII EVENIMENTELOR LUMII DIN CAUZELE LOR*

Cu privire la ceea ce se întâmplă nu se pot concepe decât două felu • de cauzalitate: sau cauzalitatea potrivit *naturii* sau cauzalitatea din *libertate.* Cea dintâi este legătura, în lumea sensibilă, a unei stări cu alta precedentă, căreia îi succede după o regulă. Cum *cauzalitatea* fenomenelor se bazează pe condiţii de timp, iar starea precedentă, dacă ar fi existat totdeauna, n-ar fi produs un efect care apare abia în timp cauzalitatea cauzei a ceea ce se întâmplă sau începe a *început* şi ea si potrivit principiului intelectului, are ea însăşi nevoie la rândul ei de o cauză.

Dimpotrivă, înţeleg prin libertate, în sens cosmologic, capacitatea de a începe *de la sine* o stare, a cărei cauzalitate nu se află deci la rândul ei, potrivit legii naturii, sub o altă cauză, care a determinat-o în timp. Libertatea este în acest sens o Idee transcendentală pură care, mai întâi, nu conţine nimic împrumutat de la experienţă, în al doilea rând, al cărei obiect nu poate fi dat în mod determinat în nici o experienţă, fiindcă este o lege universală, chiar a posibilităţii oricărei experienţe, că tot ce se întâmplă trebuie să aibă o cauză, prin urmare şi cauzalitatea cauzei, care *s-a întâmplat ea însăşi* sau a început să existe, trebuie să aibă, la rândul ei, o cauză; în felul acesta, întregul câmp al experienţei, oricât de departe s-ar întinde, se transformă într-un tot în care nu există decât natură. Dar fiindcă în felul acesta nu se poate ajunge în raportul cauzal la totalitatea absolută a condiţiilor, raţiunea îşi creează Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine a acţiona, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză, care să o determine la acţiune, potrivit legii legăturii cauzale.

E de remarcat îndeosebi că pe această *Idee transcendentală de libertate* se întemeiază conceptul practic de libertate şi că această Idee constituie propriu-zis momentul dificultăţilor în conceptul practic o libertate, dificultăţi care au înconjurat întotdeauna problema posibilita,[1] ei. *Libertatea în sens practic* înseamnă independenţa voinţei de *co strângerea* impulsurilor sensibilităţii. Căci o voinţă este *sensibila* ca este *afectată patologic* (de către mobilele sensibilităţii); ea se num[e]? *animalică (arbitrium brutum),* când poate fi *necesitată patologic-*Voi .

te fără îndoială un *arbitrium sensitivum,* dar nu *bnitum,* ci unian .^g sensibilitatea nu face necesară acţiunea voinţei, ci în om n- ' putere de a se determina de la sine, independent de con- sttângerea impulsurilor sensibilităţii.

Se vede lesne că dacă orice cauzalitate din lumea sensibilă n-ar fi "t natura, orice eveniment ar fi determinat de un altul în timp, după ' necesare şi, prin urmare, cum fenomenele, întrucât determină voinţa, trebui să facă necesară orice acţiune ca efect natural al lor, suprimarea Ibertătii transcendentale ar desfiinţa totodată orice libertate practică. Căci aceasta presupune că deşi o acţiune nu s-a întâmplat, ea ar fi *trebuit* totuşi să se întâmple şi că, prin urmare, cauza ei în fenomen n-a fost atât de determinantă încât să nu existe în voinţa noastră o cauzalitate care, independent de acele cauze naturale şi chiar împotriva puterii şi influenţei lor, să producă ceva determinat în ordinea timpului, după legi empirice, prin urmare să înceapă *absolut de la sine* o serie de evenimente. Aici se întâmplă deci ceea ce se întâlneşte în genere în conflictul unei raţiuni care cutează să depăşească limitele experienţei posibile, că problema nu este propriu-zis *fiziologică,* ci *transcendentală.* Problema posibilităţii libertăţii interesează, fără îndoială, psihologia, dar fiindcă se bazează pe argumentele dialectice ale raţiunii pure, ea şi soluţionarea ei trebuie să preocupe numai filosofia transcendentală. Pentru a o face pe aceasta capabilă să dea un răspuns satisfăcător, pe care nu-1 poate refuza, trebuie mai întâi să încerc să determin mai îndeaproape, printr-o notă, procedeul ei în această problemă.

Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, dacă prin urmare spaţiul şi timpul ar fi forme ale existenţei lucrurilor în sine, condiţiile şi condiţionatul ar aparţine totdeauna, ca membri, uneia şi aceleiaşi serii şi e aici ar rezulta şi în cazul de faţă antinomia care este comună tuturor uor transcendentale, anume că această serie ar trebui să fie, în mod "evitabil, Prea mare sau prea mică pentru intelect. Dar conceptele

amice ale raţiunii, de care ne ocupăm sub acest număr şi sub cel
[a] or, au particularitatea că neavând de-a face cu un obiect considerat
arime, ci numai cu *existenţa* lui, se poate face abstracţie, de
r [6a> ^C marmiea] seriei condiţiilor, luându-se în considerare numai
des [dinam]ic al condiţiei faţă de condiţionat, astfel că în problema
în g [rC natUră] ?i libertate întâlnim dificultatea de a şti dacă libertatea este
[e] măcar posibilă şi, în caz afirmativ, dacă ea poate coexista cu

universalitatea legii naturale a cauzalităţii; prin urmare, dacă e o jude corect disjunctivă că orice efect în lume trebuie să rezulte *sau* din natu ■ sau din libertate, sau mai curând dacă nu cumva ar putea avea 1 ' *amândouă în* acelaşi timp, însă sub raporturi diferite într-unui şi acela ' eveniment. Justeţea acelui principiu despre conexiunea neîntreruptă tuturor evenimentelor lumii sensibile, după legi imuabile ale naturii este stabilită ca un principiu al Analiticii transcendentale şi nu suferă nici o excepţie. Se pune deci numai întrebarea dacă totuşi, chiar şi în privinţa aceluiaşi efect care este determinat după natură, poate avea loc si libertatea, sau aceasta este complet exclusă prin acea regulă inviolabilă Supoziţia, fără îndoială comună, dar înşelătoare, a *realităţii absolute* a fenomenelor îşi arată aici influenţa ei dăunătoare de a încurca raţiunea. In adevăr, dacă fenomenele sunt lucruri în sine, libertatea nu poate fi salvată. în cazul acesta, natura este cauza determinantă completă şi suficientă în sine a oricărui eveniment, iar condiţia lui este conţinută totdeauna numai în seria fenomenelor care, împreună cu efectul lor, se află în mod necesar sub legea naturii. Dacă, dimpotrivă, fenomenele nu sunt considerate decât ca ceea ce sunt ele de fapt, anume nu ca lucruri în sine, ci ca simple reprezentări, care se înlănţuie după legi empirice, atunci ele însele trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene. Dar o astfel de cauză inteligibilă nu este determinată cu privire la cauzalitatea ei de către fenomene, deşi efectele ci apar ca fenomene şi astfel pot fi determinate de alte fenomene. Ea este deci, împreună cu cauzalitatea ei, în afara seriei; dimpotrivă, efectele ei se întâlnesc în seria condiţiilor empirice. Efectul poate fi deci considerat ca liber cu privire la cauza lui inteligibilă şi totuşi, totodată, cu privire la fenomene, ca efect al lor, potrivit necesităţii naturii – o distincţie care trebuie să pară extrem de subtilă şi obscură atunci când este expusă în general şi foarte abstract^, dar care se va clarifica în aplicare. Aici n-am vrut decât să notez ca înlănţuirea neîntreruptă a tuturor fenomenelor într-un context al naturii fiind o lege inflexibilă, ar trebui să răstoarne în mod necesar orice libertate, dacă ţinem cu încăpăţânare la realitatea fenomenelor. Şi <" această cauză, cei care urmează aici opinia comună n-au putut reu, niciodată să concilieze natura si libertatea.

hilitatea cauzalităţii prin libertate în unire cu legea universală a necesităţii naturii

Numesc *inteligibil* acel ceva care într-un obiect al simţurilor nu este » isi fenomen. Dacă, prin urmare, acel ceva, care în lumea sensibilă huie considerat ca fenomen, mai are în sine şi o putere care nu este un . . aj intuiţiei sensibile, dar prin care el poate fi totuşi cauza *f* omenelor, putem privi *cauzalitatea* acestei fiinţe sub două aspecte: ca *nteligibilă,* din punctul de vedere al *acţiunii* ei ca lucru în sine, şi ca *sensibilă,* din punctul de vedere al *efectelor* ei, ca fenomen în lumea sensibila. Prin urmare, despre facultatea unui astfel de subiect noi ne-am face un concept empiric şi totodată unul intelectual despre cauzalitatea lui, concepte care se întâlnesc împreună în unul şi acelaşi efect. A gândi facultatea unui obiect al simţurilor ca având două laturi nu vine în contradicţie cu nici unul din conceptele pe care trebuie să ni le facem despre fenomene şi despre o experienţă posibilă. Căci, cum aceste fenomene, nefiind lucruri în sine, trebuie să aibă la bază un obiect transcendental care le determină ca simple reprezentări, nimic nu ne împiedică să atribuim acestui obiect transcendental, în afară de proprietatea prin care el apare ca fenomen, o *cauzalitate* care nu este fenomen, deşi *efectul* ei se întâlneşte în fenomen. Dar orice cauză eficientă trebuie să aibă un c a r a c t e r , adică o lege a cauzalităţii ei, fără de care ea nici n-ar fi cauză. Şi astfel, într-un subiect al lumii sensibile am avea mai întâi un *caracter empiric,* prin care acţiunile lui ca fenomene s-ar înlănţui total cu alte fenomene, după legi constante ale naturii, ar putea fi derivate din ele ca din condiţiile lor şi ar constitui deci, în egătură cu ele, membri ai unei serii unice a ordinii naturii. în al doilea rând, ar trebui să i se conceadă şi un *caracter inteligibil,* prin care el este, a lndoială, cauza acelor acţiuni ca fenomene, dar el însuşi nu se află supus condiţiilor sensibilităţii şi nu este el însuşi fenomen. Pe primul putea numi şi caracter al unui astfel de lucru în

fenomen, iar pe al

Ollea- caracter al lucrului în sine.

Acest subiect al acţiunii n-ar fi,în ce priveşte caracterul inteligibil, fPn"S condHiilor de timp, căci timpul nu este decât condiţia enelor, iar nu a lucrurilor în sine. în el det nu s-ar *naşte,* nici n-ar nici o *acţiune,* prin urmare nici n-ar fi supusă legii oricărei mari de timp, oricărui lucru schimbător, anume că tot c e s e

întâmplă îşi găseşte cauza *în fenomene* (ale stării precedente) într cuvânt, cauzalitatea lui, întrucât este intelectuală, nu s-ar afla în se • condiţiilor empirice care fac necesar evenimentul în lumea sensibil" Acest caracter inteligibil n-ar putea fi, desigur, niciodată cunoscut " mod direct, fiindcă noi nu putem percepe nimic decât în măsura în car este fenomen, dar el ar trebui totuşi să fie *gândit* conform caracterulu' empiric, aşa cum în genere trebuie sa punem, în idee, la baza fenomenelor un obiect transcendenta], deşi în realitate nu ştim nimic despre el, anume ce este el în sine.

Potrivit caracterului lui empiric, acest subiect, ca fenomen, ar fi deci supus tuturor legilor determinării cauzale şi ca atare n-ar fi decât o parte a lumii sensibile, ale cărei efecte ar decurge în mod inevitabil din natură, ca orice alt fenomen. Aşa cum fenomenele externe influenţează asupra lui şi aşa cum caracterul lui empiric, adică legea cauzalităţii, ar fi cunoscut prin experienţă, toate acţiunile lui ar trebui să poată fi explicate după legi ale naturii şi toate mijloacele pentru o determinare a lor perfectă şi necesară ar trebui să se găsească într-o experienţă posibilă.

Dar potrivit caracterului lui inteligibil (deşi despre el nu putem avea în realitate decât un concept general), acelaşi subiect ar trebui declarat liber de orice influenţă a sensibilităţii şi de orice determinare prin fenomene; şi cum în el, întrucât este *noumenon,* nu *se întâmplă* nimic, şi cum nu se întâlneşte nici o schimbare care reclamă o determinare dinamică de timp şi, prin urmare, nici o legătură cu fenomenele în calitate de cauze, această fiinţă activă ar fi, în acţiunile ei, independentă şi liberă de orice necesitate a naturii, care se întâlneşte numai în lumea sensibilă. Despre ea s-ar spune foarte just că îşi începe *de la sine* efectele în lumea sensibilă, fără ca acţiunea să înceapă *în această*/j;/?fa însăşi; şi acest lucru ar fi valabil fără ca, din această cauză, efectele să poată începe de la sine în lumea sensibilă, fiindcă aici ele sunt totdeauna determinate de mai înainte de condiţii empirice în timpul precedent, totuşi numai prin intermediul caracterului empiric (care nu este decât manifestarea celui inteligibil) şi care nu sunt posibile decât ca o continuare a seriei cauzelor naturii. Astfel, libertate şi natură, fiecare în sensul ei deplin, s-ar înta m concomitent şi fără nici o contradicţie în aceleaşi acţiuni, după cum raportăm la cauza lor inteligibilă sau sensibilă.

uiirea Ideii cosmologice a unei libertăţi în unire cu necesitatea universală a naturii

/un socotit că e bine sa trasez mai întâi schiţa soluţionării problemei tre transcendentale, pentru a putea vedea astfel mai bine mersul r'unii în soluţionarea acestei probleme. Acum vrem să descompunem mentele deciziei ei, care interesează propriu-zis, şi să examinăm pe fiecare în parte.

Legea naturii că tot ce se întâmplă are o cauză, că şi cauzalitatea acestei cauze, adică *acţiunea,* nu poate să fi fost ea însăşi totdeauna, fiindcă precedă în timp şi în raport cu un efect care *a început să existe,* ci că trebuie să se fi *întâmplat,* că şi ea îşi are cauza ei printre fenomenele de care este determinată şi că, prin urmare, toate întâmplările sunt determinate empiric într-o ordine naturală, această lege, prin care, numai, fenomenele pot constitui o *natură* şi pot deveni obiecte ale experienţei, este o lege a intelectului, de la care nu este permis sub nici un pretext să ne abatem sau să exceptăm vreun fenomen; altfel l-am pune în afara oricărei experienţe posibile, distingându-1 în felul acesta de toate obiectele experienţei posibile, şi l-am face un lucru pur imaginar şi o himeră.

Deşi aici pare că avem de-a face numai cu un lanţ de cauze, care nu permite o *totalitate absolutăîn* regresia spre condiţiile lor, totuşi această dificultate nu ne reţine, căci ea a fost înlăturată în aprecierea generală a antinomiei raţiunii, când aceasta tinde spre necondiţionat în seria fenomenelor. Dacă vrem să cedăm iluziei realismului transcendental, nu mai rămâne nici natură, nici libertate. Aici se pune numai problema dacă, recunoscând în întreaga serie a tuturor evenimentelor decât necesitate naturii, este totuşi posibil să considerăm această necesitate care, pe de P^te, nu e decât simplu efect natural, ca fiind totuşi, pe de altă parte, ect din libertate sau dacă între aceste două specii de cauzalitate se ^eşte o contradicţie directă.

A"zele din fenomen nu poate exista, desigur, ceva care să f mod absolut şi de la sine o serie. Orice acţiune, ca jg ' cât produce un eveniment, este ea însăşi eveniment sau tot c f upuneoaltăstare,în care se găseşte cauza, şi astfel amplă nu este decât o continuare a seriei si în ea nu este

posibil nici un început care să se producă de la sine. Astfel to acţiunile cauzelor naturale în succesiunea în timp sunt la rândul] efecte, care şi ele îşi presupun propriile cauze în seria în timp. 0 actiu *originară,* prin care se întâmplă ceva care mai înainte nu exista, nu est de aşteptat de la legătura cauzală a fenomenelor.

Dar este oare şi necesar ca, dacă efectele sunt fenomene, cauzali tatea cauzei lor, care (adică cauza) şi ea este fenomen, să fie numai empirică? Şi nu este oare mai curând posibil ca, deşi fiecare efect în fenomen reclamă neapărat o legătură cu cauza lui, după legi ale cauzalităţii empirice, această cauzalitate empirică însăşi, fără a întrerupe câtuşi de puţin conexiunea cu cauzele naturale, să poată fi totuşi un efect al unei cauzalităţi nonempirice, inteligibile? Adică al unei acţiuni originare a unei cauze, care ca atare nu e deci fenomen, ci este inteligibilă, potrivit acestei facultăţi, deşi altfel ea trebuie socotită ca aparţinând cu totul lumii sensibile, ca un inel în lanţul naturii.

Avem nevoie de principiul cauzalităţii fenomenelor între ele pentru a putea căuta şi arăta condiţiile naturale, cu alte cuvinte cauzele în fenomen, ale evenimentelor naturale. Dacă se admite acest punct de vedere şi nu se atenuează prin nici o excepţie, atunci intelectul, care, în folosirea lui empirică, nu vede şi este şi îndreptăţit să nu vadă în toate fenomenele decât natură, are tot ce poate pretinde, iar explicaţiile fizice îşi urmează fără obstacole cursul lor. Intelectului nu i se aduce nici un prejudiciu atunci când se admite, chiar dacă n-ar fi decât imaginar, că printre cauzele naturale există unele care au o facultate pur inteligibilă, determinarea acesteia spre acţiune nebazându-se niciodată pe condiţii empirice, ci pe simple principii ale intelectului, totuşi astfel încât *acţiunea în fenomen* a acestei cauze este în conformitate cu toate legile cauzalităţii empirice. în adevăr, în felul acesta subiectul, acţionând in calitate de *causaphaenomenon,* ar fi, în toate acţiunile lui, legat de natura printr-o dependenţă indisolubilă; numai *phaenomenon*-||| acestui subiec (cu toată cauzalitatea lui în fenomen) ar conţine anumite condiţii care. dacă vrem să urcăm de la obiectul empiric la cel transcendental. ar treoi să fie considerate ca pur inteligibile. în adevăr, dacă urmăm reg^{u} ^ naturii numai în ceea ce poate fi cauză printre fenomene, atunci P^{utern} nu ne preocupăm ce fel de principiu al fenomenelor şi al înlănţuiri[1] este gândit în subiectul transcendental, necunoscut nouă din pu^{nC} vedere empiric. Acest principiu inteligibil nu priveşte deloc proble

l4»k<tf.

ci priveşte oarecum numai gândirea în intelectul pur; şi deşi effl^1 acestei gândiri şi acţiuni ale intelectului pur se găsesc în e^e° C e totuşi ele trebuie să poată fi explicate perfect prin cauza lor ^en°f m'en după legi ale naturii, pentru că se urmează f m

oiric ca principiu suprem de explicaţie şi pentru că l

P totul; ca necunoscut, caracterul inteligibil care este cauza

endentală a celui dintâi, afară de cazul că el este indicat numai prin 1 empiric, ca semnul lui sensibil. Să aplicăm aceasta la experienţă. Omul este unul din fenomenele lumii sensibile şi ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice. Ca atare, el trebuie să aibă, şi un caracter empiric, la fel cu toate celelalte lucruri din natură. Observăm acest caracter prin forţele şi facultăţile pe care le manifestă în efectele Iui. în natura neînsufleţită sau în cea însufleţită numai animalic nu avem nici un motiv să concepem vreo facultate altfel decât ca fiind condiţionată pur sensibil. Singur omul, care de altfel nu cunoaşte întreaga natură decât numai prin simţuri, se cunoaşte pe sine şi prin simplă apercepţie, şi anume în acţiuni şi determinări interne, pe care nu le poate socoti printre impresiile simţurilor, şi este pentru el însuşi, fără îndoială, pe de o parte fenomen, iar pe de altă parte, anume cu privire la anumite puteri, un obiect pur inteligibil, căci acţiunea lui nu poate fi atribuită receptivităţii sensibilităţii. Aceste facultăţi noi le numim intelect şi raţiune, în special cea de-a doua se distinge în mod cu totul propriu şi eminent de toate forţele condiţionate empiric, fiindcă nu-şi examinează obiectele decât după Idei şi, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care apoi dă conceptelor lui (desigur tot pure) o folosire empirică.

Că această raţiune are cauzalitate sau cel puţin noi ne reprezentăm

0 cauzalitate în ea rezultă în mod clar din *imperativele* pe care le

Propunem forţelor active, în domeniul practic, ca reguli. *Trebuie (Sollen)*

rna un fel de necesitate şi de legătură cu principiile, care nu mai

e e altfel în întreaga natură. Intelectul nu poate cunoaşte din natură

ceea ce este, a fost sau va fi. Este imposibil ca ceva în natură să

de [■ laSCă (so]1) să f'e altfel decât este de fapt în toate aceste raporturi

îna' °^ar tre13U^e *(Sollen)* nu are absolut nici un sens, dacă avem

treb ■ Ocni]°r numai cursul naturii. Noi nu putem întreba: ce

°'i) să se întâmple în natură?, după cum nu putem întreba: ce

proprietăţi trebuie *(soli)* sa aibă un cerc? ci numai: ce se întâmpl"[A] natură sau ce proprietăţi are cercul?

Acest trebuie *(Sollen)*exprimă o acţiune posibilă, al cărei princi ' nu e altceva decât un simplu concept, pe când, dimpotrivă, principul unei simple acţiuni naturale trebuie *(muss)* să fie totdeauna un fenomen Acţiunea trebuie *(muss),* desigur, să fie posibilă în condiţii naturale când i se adresează un trebuie *(Sollen);* dar aceste condiţii naturale nu privesc determinarea voinţei însăşi, ci numai efectul şi consecinţa ei în fenomen Oricât de numeroase ar fi determinările naturale care mă incită spre *actul de voinţă şi* oricât de multe excitaţiile senzoriale, ele nu pot produce un *trebuie (Sollen),* ci numai o voinţă care nici pe departe nu este necesară ci totdeauna condiţionată şi căreia acel trebuie *(Sollen),* pe care-1 exprimă raţiunea, îi opune o măsura şi un scop, ba chiar o interdicţie şi o autoritate. Fie că e un obiect al simplei sensibilităţi (plăcutul), fie căe unul al raţiunii pure (binele), raţiunea nu cedează acelui motiv care este dat empiric şi nu urmează ordinea lucrurilor, aşa cum se înfăţişează în fenomen, ci ea îşi face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, Ia care adaptează condiţiile empirice şi potrivit cărora declară ca necesare chiar acţiuni care totuşi *nu s-au întâmplatei* poate nici nu se vor întâmpla, presupunând totuşi despre toate că raţiunea poate avea cauzalitate în raport cu ele, căci altfel ea n-ar aştepta de la Ideile ei efecte în experienţă.

Să ne oprim aici şi să admitem cel puţin ca posibil ca raţiunea are în adevăr cauzalitate cu privire la fenomene; oricât de mult ar fi ea raţiune, trebuie totuşi să prezinte un caracter empiric, căci orice cauza presupune o regulă, potrivit căreia anumite fenomene urmează ca efecte, şi fiecare regulă reclamă o uniformitate a efectelor care întemeiază conceptul de cauză (ca o putere). Acest caracter, întrucât trebuie să iasă la iveală din simple fenomene, e ceea ce putem numi caracter empiric, care este constant, pe când efectele lui apar în forme schimbătoare, după diversitatea condiţiilor care le însoţesc şi în parte le limitează.

Astfel, voinţa oricărui om are un caracter empiric, care nu e al[K6]^ decât o anumită cauzalitate a raţiunii lui, întrucât aceasta indica efectele ei o regulă în fenomen, din care putem deduce natura şi g[ra0] principiilor, şi ale actelor raţiunii, şi putem judeca principiile subie[ctl]

. ini Fiindcă acest caracter empiric trebuie el însuşi scos, ca ig voinţa ^ *A'* fenomene şi din regula lor, pe care o procură experienţa, toate '] omului în fenomen sunt determinate din caracterul lui empiric aC ■ lte cauze concomitente, potrivit ordinii naturii; şi dacă am putea ■ gngjafundtoate fenomenele voinţei lui, n-ar exista nici o singură ■ ne omenească pe care să n-o putem prevedea cu certitudine şi pe să n-o putem cunoaşte ca necesară din condiţiile ei precedente. Din ctul de vedere al acestui caracter empiric nu există deci libertate, şi tuşi numai din acest punct de vedere putem considera omul atunci când vrem sa-1 o b s e r v ă m , pur şi simplu şi când vrem să cercetăm fiziologic, ca în antropologie, cauzele determinante ale acţiunilor lui.

Dar dacă examinăm aceleaşi acţiuni din punctul de vedere al raţiunii, şi anume nu al celei speculative, pentru *a explica* originea acţiunilor, ci exclusiv al raţiunii, întrucât ea însăşi este cauza care le *produce,* într-un cuvânt, dacă le comparăm cu raţiunea în sens *practic,* găsim cu totul o altă regulă şi ordine decât ordinea naturii. Căci atunci tot ceea ce *s-a întâmplat* totuşi după cursul naturii şi ceea ce trebuia *(musste)* inevitabil să se întâmple, potrivit cauzelor lui empirice, *trebuia (solite)* poate *să nu se întâmple.* Dar uneori găsim sau cel puţin credem că găsim că Ideile raţiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acţiunile omului ca fenomene şi că aceste acţiuni s-au întâmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale raţiunii.

Presupuneţi că s-ar putea spune că raţiunea are cauzalitate cu privire fenomen; ar putea oare acţiunea ei să se numească liberă, când este oarte exact determinată şi necesară în caracterul ei empiric (al modului e simţire)? Acesta, la rândul lui, este determinat în caracterul inteligibil U modului de gândire). Pe acesta din urmă noi însă nu-1 cunoaştem, ci esemnăm prin fenomene, care propriu-zis nu ne fac să cunoaştem J cit decât modul de simţire (caracterul empiric)*. Acţiunea,

ig

oralitatea propriu-zisă a acţiunilor (meritul şi
[la]cara ' ^ "[£ deci com]Pl«[:t] ascunsă. Răspunderile noastre nu pot fi raportate decât **Piei n ti** ■ [mpinc]'Cât însă din ele este efectul pur al libertăţii şi cât trebuie atribuit sim-*("lerit f* .[el]>i lipsite de vină a temperamentului sau unei constituţii fericite a acestuia [ae)] nimeni nu poate cunoaşte şi deci nici judeca în mod absolut just.
[c]°nduite. vina), chiar cea a propriei noastre

întrucât trebuie atribuită modului de gândire, ca fiind cauza ei, nu *rediu* acesta după legi empirice, adică astfel încât condiţiile raţiunii *să-i preceadă,* ci numai efectelor ei în fenomenul simţului im Raţiunea pură, ca o facultate numai inteligibilă, nu este supusă for timpului şi prin urmare nici condiţiilor succesiunii în timp. Cauzalitar raţiunii în caracterul inteligibil *nu se naşte* sau nu începe oarecum într-n anumit moment, pentru a produce un efect. Căci altfel ar fi ea însăs' supusă legii naturale a fenomenelor, întrucât această lege determină serii cauzale în timp, şi în cazul acesta cauzalitatea ar fi natură şi nu libertate Astfel, vom putea spune: dacă raţiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, ea este o facultate *prin* care abia începe condiţia sensibilă a unei serii empirice de efecte. Căci condiţia care se află în raţiune nu este sensibilă şi deci ea însăşi nu începe. Prin urmare, aici se găseşte ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume *condiţia* unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăşi empiric necondiţionată. Căci aici condiţia este *în afara* seriei fenomenelor (în inteligibil) şi prin urmare nu este supusă unei condiţii sensibile şi unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare.

Totuşi, aceeaşi cauză aparţine, sub alt raport, şi seriei fenomenelor.

Omul este el însuşi fenomen. Voinţa lui are un caracter empiric, care este cauza (empirică) a tuturor acţiunilor lui. Nu există nici una din condiţiile care determină pe om, conform acestui caracter, care să nu fie conţinută în seria efectelor naturale şi care să nu asculte de legea lor, potrivit căreia nu se întâlneşte nici o cauzalitate empiric necondiţionată a ceea ce se întâmplă în timp. De aceea, nici o acţiune dată (fiindcă nu poate fi percepută decât ca fenomen) nu poate începe de la sine în mod absolut.

Dar despre raţiune nu se poate spune că înaintea acelei stări, în care ea determină voinţa, precedă o alta în care este determinată această stare însăşi. Căci în raţiunea însăşi, nefiind fenomen şi nefiind supus condiţiilor sensibilităţii, nu se găseşte succesiune în timp, cu privire cauzalitatea ei, şi deci nu i se poate aplica legea dinamică a naturii, c determină succesiunea după reguli.

Raţiunea este deci condiţia permanentă a tuturor actelor de voi prin care se manifestă omul. Fiecare din ele este de mai in determinat în caracterul empiric al omului, chiar înainte ae

întâmplat. în ce priveşte caracterul inteligibil, faţă de care carac

SECŢ. EMPIRICA A PRINCIPIULUI REGULATIV

Hecât schema sensibilă, nu există o *antecedenţă* sau o *y* orice acţiune, indiferent de raportul în timp în care se află CC ^ el'elalte fenomene, este efectul nemijlocit al a C 'natâ dinamic în lanţul cauzelor naturale de către principii externe . rne jar care precedă în timp; şi această libertate a ei poate fi Sa 'derată nu numai negativ, ca independentă de condiţiile empirice % ' în felul acesta facultatea raţiunii ar înceta să fie o cauză a

menelor), ci poate fi desemnată şi pozitiv, printr-o facultate de a * cepe de la sine o serie de evenimente, astfel încât în ea însăşi nu începe imic ci, în calitate de condiţie necondiţionată a oricărui act de voinţă, nu permite deasupra ei nici una din condiţiile care o precedă în timp, deşi efectul ei începe totuşi în seria fenomenelor, dar nu poate niciodată să constituie în această serie un început absolut prim.

Pentru a lămuri principiul regulativ al raţiunii printr-un exemplu din folosirea lui empirică, nu pentru a-1 confirma (căci astfel de dovezi sunt improprii pentru afirmaţiile transcendentale), să luăm un act de voinţă, de exemplu o minciună răutăcioasă, prin care un om a adus în societate o anumită dezordine, şi să o examinăm mai întâi în mobilele care au produs-o şi apoi să judecăm cum poate ea, împreună cu consecinţele, să-i fie atribuită lui. în primul rând, analizăm caracterul lui empiric până la sursele sale, pe care le căutăm în educaţia greşită, în ambianţa socială rea, în parte în răutatea unei firi insensibile la oprobriu, în parte le punem pe seama frivolităţii şi nechibzuinţei, nelăsând la o parte nici cauzele ocazionale care au determinat minciuna. în toate acestea se procedează aşa cum se obişnuieşte în genere în examinarea seriei cauzelor determinante ale unui efect natural dat. Deşi credem că acţiunea a fost determinată în felul acesta, totuşi îl reprobăm pe făptuitor, Şi anume nu pentru firea lui nefericită, nu pentru circumstanţele care l-au

enţat, ba chiar nici pentru conduita lui anterioară, căci se presupune a f sat cu totu]l la o parte cum a fost această conduită şi că se jn j considera ca neîntâmplată seria condiţiilor scurse, iar fapta ca fiind fgp. . ^'me necondiţionată cu privire la starea anterioară, ca şi cum Această ^ înceP e cu aceasta absolut de la sine o serie de consecinţe. aceast reP rezentare se bazează pe o lege a raţiunii, considerând-o pe

c°nipo ^ ° °aUZ^ Care ar fi putut *şi* ar fi trebuit să determine altfel ^ea omului, indiferent de toate condiţiile empirice amintite. Şi

anume, cauzalitatea raţiunii nu se consideră oarecum numai ca un ajut ci ca fiind în sine completă, deşi impulsurile sensibile n-ar fi în favoa ' ei, ci mai curând potrivnice; acţiunea este atribuită caracterului intelie'h'i al autorului; el este acum, în momentul în care minte, complet vinov prin urmare, în ciuda tuturor condiţiilor empirice ale faptei, raţiune fost complet liberă şi fapta trebuie atribuită în întregime neglijentei ei

în această judecată de imputare se vede lesne că, gândind-o raţiunea nu este afectată de toată acea sensibilitate, că nu se modifică (deşi fenomenele ei, adică modul în care se manifestă în efectele ei se schimbă), că în ea nu precedă o stare care determină pe cea următoare că, prin urmare, ea nu face parte din seria condiţiilor sensibile, care fac necesare fenomenele după legi naturale. Ea, adică raţiunea, este prezentă şi identică în toate acţiunile omului, în toate circumstanţele de timp, dar ea însăşi nu este în timp şi nu ajunge în vreo stare nouă, în care n-a fost mai înainte; ea este *determinantă,* dar nu *determinabilă cu* privire la orice stare nouă. De aceea, nu se poate pune întrebarea: de ce raţiunea nu s-a determinat pe sine altfel?, ci numai: de ce ea n-a determinat, prin cauzalitatea ei, altfel *fenomenele'}* Dar la această întrebare nu e posibil un răspuns. în adevăr, un alt caracter inteligibil ar fi dat un alt caracter empiric, şi când spunem că, indiferent de modul de viaţă dus până acum, făptuitorul s-ar fi putut totuşi abţine de la minciună, aceasta înseamnă pur şi simplu că minciuna se află în mod nemijlocit sub puterea raţiunii şi că raţiunea, în cauzalitatea ci, nu este supusă condiţiilor fenomenului şi cursului timpului şi că diferenţa de timp, deşi importantă pentru fenomenele respective, dar fiindcă fenomenele nu sunt lucruri în sine şi prin urmare nici cauze în sine, nu poate constitui nici o diferenţa a acţiunilor în raport cu raţiunea.

Nu putem urca deci în judecarea acţiunilor libere, în ce priveş e cauzalitatea lor, decât până la cauza *inteligibilă,* dar nu *dincolo de* > putem cunoaşte că este *liber* determinată, adică independent sensibilitate, şi că în modul acesta ea poate fi condiţia sen necondiţionată a fenomenelor. Dar de ce caracterul inteligibil da e aceste fenomene şi acest caracter empiric în circumstanţele prez aceasta depăşeşte cu mult orice putere a raţiunii noastre de a răspun ■ chiar şi orice drept al ei de a întreba. E ca

şi cum am	întreba. _ obiectul transcendental al intuiţiei noastre sensibile externe n[1]

REGULATIV ■' tuitia *în spaţiu* şi nu o altă intuiţie

oarecare'/ Dar problema pe

h ie sa o rezolvăm nu ne obligă să dăm un răspuns, căci ea n-a care „ aceasta: dacă libertatea se opune necesităţii naturale în una şi ■ acţiune, iar la această întrebare noi am răspuns suficient când am a ă din moment ce cu privire la libertate este posibilă o raportare la d't'i de o specie cu totul diferită decât cele ale necesităţii naturale, acesteia din urmă nu afectează pe cea dintâi, prin urmare "ndouă pot avea loc, independent una de alta şi fără a se tulbura una pe alta.

* *
*

Trebuie desigur notat că prin aceasta n-am vrut să demonstrăm *realitatea* libertăţii, ca una din facultăţile care conţin cauza fenomenelor lumii noastre sensibile. Căci, în afară de faptul că aceasta n-ar fi fost o consideraţie transcendentală, care are de-a face numai cu concepte, dar nici n-ar putea reuşi, fiindcă din experienţă noi nu putem niciodată conchide ceva care nu trebuie să fie gândit după legi ale experienţei. Apoi, n-am vrut să dovedim nici măcar *posibilitatea* libertăţii; nici aceasta n-ar fi reuşit, fiindcă în genere nu putem cunoaşte, din simple concepte *a priori,* posibilitatea unui principiu real şi a unei cauzalităţi. Libertatea nu este tratată aici decât ca Idee transcendentală, prin care raţiunea gândeşte să înceapă în mod absolut seria condiţiilor în fenomen prin necondiţionatul sensibil, dar ea se încurcă într-o antinomie cu propriile ei legi, pe care le prescrie folosirii empirice a intelectului. Că această antinomie se bazează pe o simplă aparenţă şi că natura cel puţin *nu* contrazice cauzalitatea din libertate, acesta este singurul lucru pe care '-am putut face şi care ne-a interesat exclusiv.

N. SOLUŢIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DEPENDENŢEI FENOMENELOR CU PRIVIRE LA EXISTENŢA LOR ÎN GENERE

seri num<frul precedent am considerat schimbările lumii sensibile în

Acu lnarnică, în care fiecare este supusă alteia, ca fiind cauza ei.

aJun ',aCeast^ se"e a stărilor nu ne serveşte decât ca direcţie, pentru a

0 existenţă, care poate fi condiţia supremă a tot ce e schimbător,

adică la *fiinţa necesară.* Aici nu este vorba de cauzal't necondiţionată, ci de existenţa necondiţionată a substanţei însăşi D seria pe care o avem înaintea noastră nu este propriu-zis decât ace conceptelor şi nu o serie a intuiţiilor, întrucât una este condiţia celeilalt

Dar se vede lesne că deoarece totul în ansamblul fenomenelor e schimbător, prin urmare condiţionat în existenţă, nu poate exista nicăie ' în seria existenţei condiţionate un membru necondiţionat, a căru' existenţă ar fi absolut necesară şi că, deci, dacă fenomenele ar fi lucruri în sine şi dacă, prin aceasta, condiţia lor ar aparţine totdeauna împreună cu condiţionatul uneia şi aceleiaşi serii de intuiţii, n-ar putea exista niciodată o fiinţă necesară, ca condiţie a existenţei fenomenelor lumii sensibile.

Dar regresia dinamică are în sine această particularitate care o distinge de regresia matematică, în timp ce aceasta din urmă neavând de-a face propriu-zis decât cu compunerea părţilor într-un tot sau cu descompunerea unui tot în părţile lui, condiţiile acestei serii trebuie considerate totdeauna ca părţi ale ei, prin urmare ca omogene, în consecinţă ca fenomene, pe când în ceea ce priveşte regresia dinamică, neavând de-a face cu posibilitatea unui tot necondiţionat din părţi date sau a unei părţi necondiţionate faţă de un tot dat, ci cu derivarea unei stări din cauza ei sau a existenţei contingente a substanţei însăşi din existenţa necesară, condiţia nu trebuie să constituie în mod necesar o serie empirică împreună cu condiţionatul.

în antinomia aparentă pe care o avem înaintea noastră ne mai rămâne deschisă o ieşire, anume că amândouă judecăţile contradictorii pot fi adevărate în acelaşi timp sub raporturi diferite, astfel încât toate lucrurile lumii sensibile sunt absolut contingente, prin urmare au totdeauna o existenţă numai empiric condiţionată, dar totodată exista pentru întreaga serie şi o condiţie nonempirică, adică o funf[a] necondiţionat necesară. Căci aceasta, fiind condiţie inteligibilă, n-ar aparţine seriei ca un membru al ei (nici măcar ca membru suprem) şi[nlC1] n-ar face empiric necondiţionat pe unul din membrii seriei, ci ar [s] lucrul întreaga lume sensibilă în existenţa ei empiric condiţionată, aşa cum află în toţi membrii ei. Acest mod de a pune la baza fenomeneio ^ existenţă necondiţionată s-ar distinge de cauzalitatea necondiţion
(libertate) din articolul precedent prin aceea că în cazul libertăţii

SECŢ.9- FOLOSIREA EMPIRICĂ A PRINCIPIULUI REGULATIV

■« alitate de cauză *(substantia phaenomenon)* făcea şi el parte din ditiilor, şi numai *cauzalitatea* lui a fost gândită ca inteligibilă, SCn" d aici fiinţa necesară ar trebui gândită cu totul în afara seriei lumii p6 bile (ca *ens extramundanum)* şi pur inteligibilă, prin care, numai, 56 ate evita ca ea însăşi să fie supusă legii contingenţei şi dependenţei tuturor fenomenelor.

Principiulregulativ al raţiunii este deci, în ce priveşte problema astră că totul în lumea sensibilă are existenţă empiric condiţionată şi ă nicăieri în ea, cu privire la nici o proprietate, nu există o necesitate necondiţionată; că nu există nici un membru în seria condiţiilor căruia să nu trebuiască să-i aşteptăm totdeauna condiţia empirică într-o experienţă posibilă şi pe cât se poate să i-o căutăm, şi că nimic nu ne îndreptăţeşte să derivăm o existenţă oarecare dintr-o condiţie dinafară seriei empirice sau şi să o considerăm în seria însăşi ca fiind absolut independentă şi subzistând prin ea însăşi, fără a nega însă că întreaga serie şi-ar putea avea fundamentul într-o fiinţă inteligibilă oarecare (care, prin aceasta, e liberă de orice condiţie empirică şi care, mai curând, conţine principiul posibilităţii tuturor acestor fenomene).

Dar aici nu intenţionăm nicidecum să demonstrăm existenţa necondiţionat necesară a unei fiinţe sau să fundăm pe ea chiar şi numai posibilitatea unei condiţii pur inteligibile a existenţei fenomenelor lumii sensibile, ci numai, aşa cum limităm raţiunea ca să nu părăsească firul condiţiilor empirice şi să nu se rătăcească în principii de explicaţii *transcendente* şi care nu sunt susceptibile de o prezentare *in concreto,* tot astfel să limităm, pe de altă parte, legea folosirii pur empirice a mtelectului, în sensul ca această lege să nu decidă asupra posibilităţii ucrurilor în genere şi să *nu* declare inteligibilul ca *imposibil,* deşi acesta Poate fi folosit de noi la explicarea fenomenelor. Prin aceasta nu se deci decât că contingenţa absolută a tuturor lucrurilor din natură şi or condiţiilor lor (empirice) poate foarte bine coexista cu supoziţia . a Unei condiţii necesare, deşi pur inteligibilă, deci că între aceste • ni nu se găseşte o adevărată contradicţie, prin urmare că abs a"dou^P°t *fi adevărate.* S-ar putea ca o astfel de fiinţă inteligibilă con *w* "ecesar^ s^ fie în sine imposibilă, totuşi acest lucru nu poate fi ln n*c i un caz din contingenţa universală şi din

dependenţa a tot

ce aparţine lumii sensibile, de asemenea nici din principiul care cer nu ne oprim la nici un membru al lumii sensibile, întrucât contingent, şi să apelăm la o cauză dinafară lumii. Raţiunea îşi urme drumul ei în folosirea empirică şi drumul ei aparte în folosir transcendentală.

Lumea sensibilă nu conţine decât fenomene, iar acestea sunt sirrml reprezentări, care la rândul lor sunt totdeauna condiţionate sensibil s' fiindcă aici nu avem niciodată ca obiecte ale noastre lucruri în sine nu este de mirare că nu suntem niciodată îndreptăţiţi ca de la un membru al seriilor empirice, oricare ar fi el, să facem un salt în afara înlănţuirii sensibilităţii, ca şi cum ar fi lucruri în sine care ar exista în afara principiului lor transcendental şi pe care le-am putea părăsi, pentru a căuta în afara lor cauza existenţei lor; ceea ce, desigur, la *lucrurile* contingente ar trebui, în sfârşit, să se întâmple, dar nu la simple *reprezentări* de lucruri, a căror contingenţă nu este ea însăşi decât fenomen şi care nu poate duce la nici o altă regresie decât la aceea care determină fenomenele, care este adică empirică. Dar a gândi un principiu inteligibil al fenomenelor, adică al lumii sensibile, şi anume eliberat de contingenţa lor, nu este contrară nici regresiei empirice nelimitate în seria fenomenelor, nici contingenţei ei universale. Acesta este însă de altfel singurul lucru pe care îl avem de făcut pentru înlăturarea antinomiei aparente şi care nu se putea face decât în acest mod. Căci, dacă fiecare condiţie pentru fiecare condiţionat (cu privire la existenţă) este sensibilă şi, tocmai de aceea, aparţine seriei, atunci ea însăşi este, la rândul ei, condiţionată (cum dovedeşte antiteza antinomiei a patra). Trebuie deci sau să se lase sa subziste un conflict cu raţiunea, care reclamă necondiţionatul, sau ca acesta să fie plasat în afara seriei, in inteligibil, a cărui necesitate nu cere, nici nu permite o condiţie empirica şi care este deci necondiţionat necesar în raport cu fenomenele.

Folosirea empirică a raţiunii (cu privire la condiţiile existenţei in lumea sensibilă) nu este afectată prin admiterea unei fiinţe p^{u} inteligibile, ci merge, după principiul contingenţei universale, de a condiţii empirice la condiţii mai înalte, care sunt, de asemenea, totdeau empirice. Dar şi acest principiu regulativ exclude tot atât de pu, admiterea unei cauze inteligibile care nu este în serie, când e vorba folosirea pură a raţiunii (în raport cu scopurile). Căci aici ca inteligibilă nu înseamnă pentru noi decât principiul pur transcende

t al posibilităţii seriei sensibile în genere, iar existenţa şi necun jncjependentă de toate condiţiile seriei sensibile şi necesară acestei > ^ rapOrt cu această serie, nu este nicidecum contrară necon , • nelimitate a acesteia din urmă şi prin urmare nici regresiei, contin^etgrminate, în seria condiţiilor empirice. nicăien

Notă finală la întreaga antinomie a raţiunii pure

Atâta timp cât noi, cu conceptele noastre raţionale, nu avem ca b'ect decât totalitatea condiţiilor în lumea sensibilă şi ceea ce, cu privire la această lume, se poate întâmpla spre folosul raţiunii, Ideile noastre sunt desigur, transcendentale, dar totuşi *cosmologice.* Dar de îndată ce plasăm necondiţionatul (de care propriu-zis este vorba) în ceea ce se află cu totul în afara lumii sensibile, prin urmare în afara oricărei experienţe posibile, Ideile devin *transcendente;* ele nu servesc numai pentru completarea folosirii empirice a raţiunii (folosire care rămâne totdeauna o Idee niciodată realizabilă, dar pe care totuşi trebuie să o urmărim), ci se separă complet de ea şi se transformă în obiecte, a căror materie nu este luată din experienţă şi a căror realitate obiectivă nu se bazează nici ea pe completarea seriei empirice, ci pe concepte pure a *priori.* Asemenea Idei transcendente au un obiect pur inteligibil care, fără îndoială, e permis să fie admis ca un obiect transcendental, despre care de altfel nu ştim nimic; însă pentru a-1 gândi ca un lucru determinabil prin predicatele lui distinctive şi interne, nu avem de partea noastră nici principii ale posibilităţii (ca fiind independent de toate conceptele experienţei), nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un astfel de obiect, deci el este un lucru imaginar. Totuşi, dintre toate Ideile cosmologice, cea care a dat naştere antinomiei a patra ne împinge să

am aceest pas. Căci existenţa fenomenelor, care nu este deloc n ata în sine, ci totdeauna condiţionată, ne invită să căutăm ceva

net de toate fenomenele, prin urmare un obiect inteligibil, la care să

.Zeaceastă contingenţă. Dar cum, atunci când ne-am luat ; siunea de a admite o realitate subzistând în sine, în afara câmpului

s i sensibilităţi, şi de a nu considera fenomenele decât ca moduri

fiint n^fnte de ^prezentare a obiectelor inteligibile de către astfel de

Potri • însele sunt inteligibile, nu ne mai rămâne decât analogia,

careia folosim conceptele experienţei pentru a ne face totuşi un

..**1** concept oarecare despre lucrurile inteligibile, despre care în sine avem nici cea mai neînsemnată cunoştinţă. Fiindcă nu cunoast contingentul decât prin experienţă, iar aici este vorba de lucruri care sunt obiecte ale experienţei, va trebui să derivăm cunoaşterea lor d' ceea ce este necesar în sine, din conceptele pure despre lucruri în gener Primul pas pe care îl facem în afara lumii sensibile ne constrânge de ' să începem noile noastre cunoştinţe cu cercetarea fiinţei absolut necesare şi să derivăm din conceptul ei conceptele despre toate lucrurile, întrucât ele sunt pur inteligibile; această încercare o vom face în capitolul următor.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

Capitolul al treilea
IDEALUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea întâi

DESPRE IDEAL ÎN GENERE

Am văzut mai sus că prin *concepte* pure *ale intelectului,* independent de orice condiţii ale sensibilităţii, nu pot fi reprezentate nici un fel de obiecte, căci lipsesc condiţiile realităţii lor obiective şi în ele nu se găseşte nimic decât simpla formă a gândirii. Totuşi, ele pot ti prezentate *in concreto,* dacă le aplicăm la fenomene; căci în acestea ele au propriu-zis materia pentru conceptul de experienţă, care nu e altceva decât un concept al intelectului *in concreto.* Dar *Ideile* sunt şi mai îndepărtate de realitatea obiectivă decât *categoriile,* căci nu se poate găsi nici un fenomen în care ele să poată fi prezentate *in concreto.* Ele conţin o anumită totalitate la care nu ajunge nici o cunoaştere empirica, i[a] raţiunea nu vizează aici decât o unitate sistematică de care încearcă, a reuşi vreodată pe deplin, să apropie unitatea empirică posibilă.

Dar şi mai îndepărtat de realitatea obiectivă decât Ideea pare s ceea ce numesc eu *ideal,* înţelegând prin el Ideea nu numai *in concr*

■ *dividuo,* adică un lucru individual, determinabil sau chiar lermfnat numai prin Idee.

Umanitatea, în întreaga ei perfecţiune, cuprinde nu numai tarea tuturor însuşirilor esenţiale care aparţin acestei naturi, ceea P° 'gtîtuie conceptul nostru despre umanitate, până la concordanţa [06] r ă cu scopurile ei, ceea ce ar constitui Ideea noastră de umanitate fectă ci cuprinde şi tot ceea ce, dincolo de acest concept, ţine de H terminarea completă a Ideii; căci din toate predicatele opuse nu este *d* cât unul singur care să poată conveni Ideii de om perfect. Ceea ce nentru noi este un ideal, pentru P1 a t o n era o *Idee a intelectului divin,* un obiect particular în intuiţia pură a acestui intelect, cea mai perfectă din fiecare specie de existenţe posibile şi prototipul tuturor copiilor din fenomen.

Dar fără a ne înălţa atât de sus, trebuie să mărturisim că raţiunea umană cuprinde nu numai Idei, ci şi idealuri care, fără îndoială, nu au forţă creatoare ca cele *platonice,* dar care au totuşi *forţă practică* (ca principii regulative) şi se află la baza posibilităţii perfecţiei unor anumite *acţiuni.* Conceptele morale nu sunt concepte absolut pure ale intelectului, căci la baza lor se află ceva empiric (plăcerea sau neplăcerea). Totuşi, având în vedere principiul prin care raţiunea pune limite libertăţii anarhice în sine (deci dacă dăm atenţie numai formei lor), conceptele morale pot servi ca exemple de concepte pure ale raţiunii. Virtutea şi, cu ea, înţelepciunea omenească în toată puritatea lor sunt Idei. Dar înţeleptul (stoicilor) este un ideal, adică un om care nu există decât în gândire, dar care concordă pe deplin cu Ideea de înţelepciune. Aşa cum Ideea dă *regula,* tot astfel idealul serveşte, în asemenea caz, ca *prototip* pentru determinarea completă a copiei; şi nu avem alt criteriu al acţiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne omparăm, ne judecăm şi, prin aceasta, ne corectăm, deşi niciodată nu em să-i atingem perfecţiunea. Aceste idealuri, deşi nu le putem atribui *realitate* obiectivă (existenţă), nu trebuie totuşi sa fie

consid erate ca «ele oferă un îndrep tar indisp ensabi l raţiuni i, care are nevoie de P ui a ceea ce este absolu t perfec t în felul lui, pentru a apreci a şi a Dar 'n ra P°r* cu ac esta gradul şi lipsuri le celor ce sunt imperf ecte. ca pe - X Sa rea''zez> idealul într-un exemp lu, adică în fenom en, oarecu m ceva h C e ^)tıntr''

[un] roman,este impracticabil şi are, în afară de aceasta,
[urd] Şi puţin edificator în sine, deoarece limitele naturale, care

*

atentează permanent la Ideea de perfecţiune, fac imposibilă orice ii într-o astfel de încercare şi, prin aceasta, binele, care se află în I i devine el însuşi suspect şi asemănător unei simple ficţiuni.

Aşa stau lucrurile cu idealul raţiunii, care trebuie să se baz totdeauna pe anumite concepte şi să servească drept regulă şi protof fie pentru acţiune, fie pentru judecată. Cu totul altfel stau lucrurile câ e vorba de creaţii ale imaginaţiei, despre care nimeni nu poate d explicaţii şi un concept inteligibil; acestea sunt ca nişte *monograme* care nu sunt decât trăsături izolate, şi anume nedeterminate de nici o pretinsă regulă, şi care constituie mai mult un fel de desen vag în mijlocul unor experienţe diverse decât o imagine determinată, cam în felul în care pictorii şi fizionomiştii pretind că au în capul lor, şi care ar fi fantoma necomunicabilă a producţiilor şi chiar a judecăţilor lor critice. Ele pot fi numite, deşi numai impropriu, idealuri ale sensibilităţii, căci trebuie să fie modelul de neatins al intuiţiilor empirice posibile şi totuşi nu oferă nici o regula susceptibilă de definiţie şi examinare.

Ceea ce raţiunea îşi propune cu idealul ei este, dimpotrivă, determinarea completă după reguli *apriori;* de aceea, ea gândeşte un concept care trebuie să fie complet determinabil după principii, deşi condiţiile suficiente pentru aceasta lipsesc în experienţă şi conceptul însuşi este deci transcendent.

Capitolul al treilea

Secţiunea a doua

DESPRE IDEALUL TRANSCENDENTAL

(Prototypon transcendentale)

Orice *concept* este nedeterminat în ce priveşte ceea ce nu es e conţinut în el însuşi şi se află sub principiul *determinabilitaţii,* în sensu că din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate s -1 fie atribuit, ceea ce se bazează pe principiul contradicţiei şi de aceea es un principiu pur logic, care face abstracţie de orice conţinut al cunoaş şi nu are în vedere decât forma ei logică.

. *iUCru* mai este supus. în ce priveşte posibilitatea lui, ■ 1 ' determinării *complete,* după care dintre *toate* predicatele princip]ucrUrilor, întrucât sunt comparate cu contrariile lor, unul *P*oS1 1 , je sg.j convină. Acest principiu nu se bazează numai pe acela Sin^U dictiei, căci el consideră fiecare lucru nu numai sub raportul a a C_ Dredicate contradictorii între ele, ci şi în raportul faţă de *h'litatea întreagă,* ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în • si cum presupune această posibilitate ca fiind condiţie *a priori,* el f. reprezintă fiecare lucru ca derivându-şi propria posibilitate din articiparea la posibilitatea întreagă*. Principiul determinării complete oriveste deci conţinutul şi nu numai forma logică. Este principiul sintezei tuturor predicatelor care trebuie să constituie conceptul integral al unui lucru si nu numai al reprezentării analitice prin unul din două predicate opuse şi cuprinde o supoziţie transcendentală, anume pe aceea a materiei *oricărei posibilităţi,* care trebuie să cuprindă *apriori* datele posibilităţii *particulare* a fiecărui lucru.

Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date,* ci că şi din toate predicatele *posibile,* unul singur îi convine totdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparaţie a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuşi cu ansamblul tuturor predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaşte complet un lucru trebuie să-i cunoaştem toate posibilităţile şi prin aceasta să-1 determinăm fie afirmativ, fie negativ. Determinarea completă este prin urmare un concept, pe care noi nu putem niciodată să-1 prezentăm în totalitatea lui *in concreto,* şi se bazează deci pe o Idee care nu-şi are sediul decât în raţiune, ce prescrie intelectului regula folosirii lui complete.

Deşi această Idee despre *ansamblul oricărei posibilităţi,* întrucât onstituie condiţia care stă la baza determinării complete a fiecărui lucru,

■ " acestPrlnc'P>u.°rice lutru esle deci raportat la un *correlatum* comun, adică la Eă ■ -' "atea 'ntrea8ă'care (adică materia tuturor predicatelor posibile), prin faptul că s-ar eea unui singur lucru, ar dovedi o afinitate a oricărui posibil prin identitatea sutv '? ' determinărilor lui complete. *Determinabilitatea* fiecărui *concepi* este două[1] °n^tă U

t a 1 i t ă t i i

" 'V e f S a'''ă'' *(unIversus 't'tis)* principiului excluderii unui mediu între *(uni* tcate opuse, dar *determinarea* unui *lucru* este subordonată t o *rsitas)* sau ansamblului tuturor predicatelor posibile.

este ea însăşi nedeterminată cu privire la predicatele care p₀t alcătuiască şi deşi prin această Idee nu înţelegem decât un ansamblu tuturor predicatelor posibile în genere, totuşi, la o examinare m ■
îndeaproape, găsim că această Idee exclude, concept în calitate de originar, o mulţime de predicate care sunt date prin altele ca derivate sau care nu pot coexista, şi că ea se purifică până la a deveni un concent determinat complet *apriori,* devenind prin aceasta conceptul unui obiect particular, care este complet determinat prin simpla Idee, prin urmare ea trebuie numită un *ideala]* raţiunii pure.

Daca examinăm toate predicatele posibile nu numai din punct de vedere logic, ci şi din punct de vedere transcendental, adică după conţinutul lor, care poate fi gândit *a priori m* ele, găsim că prin unele din ele este reprezentată o existenţă, iar prin altele o simplă nonexistenţă. Negaţia logică, care este indicată numai prin micul cuvânt nu, nu priveşte propriu-zis niciodată un concept, ci numai raportul dintre două concepte într-o judecată şi deci nu este nicidecum suficientă pentru a desemna un concept cu privire la conţinutul lui. Expresia nemuritor nu ne poate face să cunoaştem că prin ea este reprezentată în obiect o simplă nonexistenţâ, ci lasă neatins orice conţinut. O negaţie transcendentală înseamnă dimpotrivă nonexistenţâ în sine, căreia îi este opusa afirmaţia transcendentală, care este ceva al cărui concept exprimă deja în sine o existenţă şi de aceea se numeşte realitate *(Sachheit),* căci numai prin ea, şi atât cât se extinde sfera ei, obiectele sunt ceva (lucruri), pe când negaţia opusă înseamnă dimpotrivă o simpla lipsă, iar acolo unde aceasta este gândită singură, este reprezentată suprimarea oricărui lucru.

Dar nimeni nu poate gândi determinat o negaţie fără a avea la bază afirmaţia opusa. Orbul din naştere nu-şi poate face nici cea mai neînsemnată reprezentare despre întuneric, fiindcă nu are nici o reprezentare despre lumină; sălbaticul nu are nici o reprezentare despre sărăcie, fiindcă nu cunoaşte bunăstarea*. Ignorantul nu are un concept despre ignoranţa lui, fiindcă nu are nici unul despre ştiinţă etc. Deci şi

* Observaţiile şi calculele astronomilor ne-au învăţat multe lucruri minunate, lucrul cel mai important este că ei ne-au descoperit prăpastia *ignoranţei,* pe care raţi omenească, fără aceste cunoştinţe, nu şi-ar fi putut-o închipui niciodată atât de *m* reflectarea asupra acestei ignorante trebuie să aducă o mare schimbare în determ" scopurilor finale în folosirea raţiunii noastre.

eotele despre negaţii sunt derivate, iar realităţile conţin datele

t03t6 • and materia sau conţinutul transcendental pentru posibilitatea

ci asa-zi[cd]" ' ! tru determinarea completă a tuturor lucrurilor.

$' ^ g j c i determinarea completă are ca bază în raţiunea noastră un

t transcendental, care conţine oarecum întreaga provizie de

rie din care pot fi luate toate predicatele posibile ale lucrurilor, acest

hstrat nu e altceva decât Ideea despre un tot al realităţii *(omnitudo litatis).* Toate negaţiile adevărate nu sunt atunci decât *limite,* ceea ce

u s-ar putea spune despre ele, dacă nu ar avea la bază nelimitatul (totul).

Dar şi prin această posesiune integrală a realităţii conceptul de *lucru în sine* este reprezentat ca fiind complet determinat, iar conceptul de *ens realissimum* este conceptul unei fiinţe particulare, căci dintre toate

predicatele opuse posibile găsim în determinarea lui unul singur, anume

ceea ce aparţine existenţei ca atare. Este deci un *ideal* transcendenta] care

stă la baza determinării complete, ce se întâlneşte în mod necesar la tot

ce există şi constituie condiţia materială supremă şi completă a

posibilităţii lui, condiţie la care trebuie redusă orice gândire a obiectelor

în genere cu privire la conţinutul lor. Dar el este şi singurul ideal adevărat

de care este capabilă raţiunea omenească, căci numai în acest caz unic

un concept universal în sine despre un lucru este complet determinat prin

sine însuşi şi este cunoscut ca reprezentare despre un individ.

Determinarea logică a unui concept prin raţiune se bazează pe un

silogism disjunctiv, în care premisa majoră conţine o diviziune logică

(diviziunea sferei unui concept general), premisa minoră limitează

această sferă la o singură parte, iar concluzia determină conceptul prin

această parte. Conceptul universal al unei realităţi în genere nu poate fi

[ly]izat *apriori,* căci fără experienţă nu se cunosc specii determinate de

itate care ar fi cuprinse sub acel gen. Deci premisa majoră

scendentală a determinării complete a tuturor lucrurilor nu este

Va ecât reprezentarea ansamblului oricărei realităţi; ea nu e numai
ncept care cuprinde *sub el* toate predicatele, în ceea ce priveşte
det' U 'or transcendental, ci un concept care le cuprinde *în el;* iar
for i 'narea conapletă a fiecărui lucru se bazează pe limitarea acestui
iarr C? ■"' întrucât ceva din această realitate este atribuită lucrului,
e excus, ceea ce concordă cu acel *sau-sau* al premisei majore

disjunctive şi cu determinarea obiectului prin unul din membrii ac diviziuni în premisa minoră. Prin urmare, folosirea raţiunii, prin aceasta pune idealul transcendental la baza determinării tuturor lucruri! posibile, este analogă aceleia potrivit căreia procedează în silogisme) disjunctive; acesta a fost principiul pe care l-am pus mai sus la baz diviziunii sistematice a tuturor Ideilor transcendentale şi potrivit cărui aceste Idei sunt produse paralel şi corespunzător celor trei feluri de silogisme.

Se înţelege de la sine că raţiunea, în această intenţie a ei, anume numai de a-şi reprezenta determinarea completă şi necesară a lucrurilor, nu presupune existenţa unei astfel de fiinţe care este conformă idealului ci numai Ideea ei, pentru a deriva dintr-o totalitate necondiţionată a determinării complete pe cea condiţionată, adică pe cea a limitatului. Deci pentru ea idealul este prototipul *(prototypon)* tuturor lucrurilor, care toate, fiind copii imperfecte *(ectypa),* îşi scot de aici materia posibilităţii lor şi, apropiindu-se mai mult sau mai puţin de prototip, rămân totuşi totdeauna infinit de departe de el, pentru a-1 ajunge.

Astfel, orice posibilitate a lucrurilor (a sintezei diversului în ce priveşte conţinutul) este considerată ca derivată, şi numai posibilitatea lucrurilor care conţine în sine toată realitatea este apreciată ca originară. Căci toate negaţiile (care totuşi sunt singurele predicate, prin care tot restul poate fi distins de fiinţa reală prin excelenţă) sunt simple limitări ale unei realităţi mai mari şi în sfârşit a celei supreme, prin urmare ele o presupun şi sunt numai derivate din ea în ce priveşte conţinutul. Toata diversitatea lucrurilor nu este decât un tot atât de divers mod de a limita conceptul realităţii supreme, care este substratul ei comun, după curo toate figurile nu sunt posibile decât ca moduri diferite de a limita spaţiul infinit. De aceea, obiectul idealului lor, care îşi are sediul numai in raţiune, se numeşte şi *fiinţa originară (ens originarium),* iar întrucât n are nici o altă fiinţă deasupra ei, se numeşte *fiinţu supremă (e*[1] *summum),* şi întrucât tot i se subordonează, ca fiind condiţionat, numeşte *fiinţa fiinţelor (ens entium).* Dar toate acestea nu desemneaz^ un raport obiectiv al unui obiect real cu alte lucruri, ci raportul *Idei' W*-de *concepte,* şi ne lasă în totală ignoranţă în ce priveşte existenţa fiinţe de o superioritate atât de eminentă.

u se poate nici spune că o fiinţă originară constă din mai
■ derivate, căci fiecare din ele o presupune pe aceasta şi prin
' titui idealul fiinţei originare trebuie gândit şi ca
mU'te ' noate constitui idealul fiinţei originare trebuie gândit şi ca m-mare nu o l^j
S'm^n varea oricărei alte posibilităţi din această fiinţă originară nu r exact vorbind, nici considerată ca o *limitare* a realităţii ei Poa es j oarecum ca o *diviziune* a ei, deoarece atunci fiinţa originară S f considerată ca un simplu agregat de fiinţe derivate, ceea ce, după 1 de mai sus, este imposibil, deşi iniţial am reprezentat-o astfel într-o mă schiţă grosolană. Realitatea supremă ar sta mai curând la baza nosibilităţii tuturor lucrurilor ca un *principiu* şi nu ca un *ansamblu,* iar diversitatea lucrurilor nu s-ar baza pe limitarea fiinţei originare însăşi, ci pe desfăşurarea ei completă, căreia i-ar aparţine şi toată sensibilitatea noastră, împreună cu toată realitatea din fenomen, care nu poate aparţine Ideii de fiinţă supremă, ca un ingredient.

Dacă urmărim mai departe această Idee, ipostaziind-o, vom putea determina fiinţa originară prin simplul concept de realitate supremă, ca o fiinţă unică, simplă, atotsuficientă, eternă etc, într-un cuvânt, în plenitudinea ei necondiţionată, prin toate predicatele. Conceptul unei astfel de fiinţe este acela de *Dumnezeu,* gândit în sens transcendental; şi astfel idealul raţiunii pure este obiectul unei *teologii* transcendentale, aşa cum am arătat şi mai sus.

Totuşi această folosire a Ideii transcendentale ar depăşi limitele determinării şi admisibilităţii ei. Căci raţiunea n-a pus-o la baza determinării complete a lucrurilor în genere decât în calitate de *concept* al întregii realităţi, fără a cere ca toată această realitate să fie dată obiectiv ''sa cons u'tuie ea însăşi un lucru. Acesta din urmă este o simplă ficţiune, pnn care reunim şi realizăm diversul Ideii noastre într-un ideal, ca într-o ' f Oculară,fără a fi autorizaţi, neavând nici măcar posibilitatea de astf C ° aSt^6' ^C iPoteza> precum şi consecinţele care decurg dintr-un Puf , ea'; e'e nu privesc întru nimic şi nu influenţează câtuşi de nn m ■ ermmarea completă a lucrurilor în genere, în vederea căreia

ej Cj e suficient să descriem procedeul raţiunii noastre şi dialectica expij ca le *S!t* căutăm să descoperim şi izvoarele ei, pentru a putea ^espre aParenţă însăşi ca un fenomen al intelectului; căci idealul
e vorbim este întemeiat pe o Idee naturală, şi nu numai

arbitrară. De aceea întreb: cum se face că raţiunea ajunge să con H orice posibilitate a lucrurilor ca derivată dintr-o posibilitate unică -stă la bază, anume cea a realităţii supreme, şi apoi să o presupun" aceasta ca fiind conţinută într-o fiinţă originară particulară?

Răspunsul se oferă de la sine din expunerile Analiticii tra cendentale. Posibilitatea obiectelor simţurilor este un raport al acpst obiecte faţă de gândirea noastră, în care ceva (anume forma empirică) poate fi gândit *a priori,* iar ceea ce constituie materia, realitatea în fenomen (ceea ce corespunde senzaţiei), trebuie să fie dat, fără care acel ceva nici n-ar putea fi gândit şi prin urmare posibilitatea lui n-ar putea fi reprezentată. Dar un obiect al simţurilor nu poate fi determinat complet decât atunci când este comparat cu toate predicatele fenomenului şi este reprezentat prin ele afirmativ sau negativ. Dar cum ceea ce constituie lucrul însuşi (în fenomen), adică realul, trebuie să fie dat, fără care nici n-ar putea fi gândit, şi cum realul tuturor fenomenelor este dat numai în experienţa unică, atotcuprinzătoare, materia posibilităţii tuturor obiectelor simţurilor trebuie presupusă ca dată într-un ansamblu, pe a cărui limitare numai se pot baza orice posibilitate a obiectelor empirice, diferenţa dintre ele şi determinarea lor completă. într-adevăr, nouă nu ne pot fi date alte obiecte decât cele ale simţurilor, şi nicăieri în altă parte decât în contextul unei experienţe posibile, prin urmare nimic nu este un obiect *pentru noi,* dacă nu presupune drept condiţie a posibilităţii lui ansamblul întregii realităţi empirice. Printr-o iluzie firească, consideram aceasta ca pe un principiu care trebuie să fie valabil despre toate lucrurile în genere, în timp ce el nu este propriu-zis valabil decât pentru cele care ne sunt date ca obiecte ale simţurilor noastre. Prin urmare, vom consider principiul empiric al conceptelor noastre despre posibilitatea lucrun o ca fenomene, după suprimarea acestei restricţii, ca pe un princip transcendental al posibilităţii lucrurilor în genere.

Că ipostaziem apoi această Idee despre ansamblul întregii rea 1 ^ •
vine de acolo că noi transformăm dialectic unitatea *distrwii* ^
folosirii experimentale a intelectului într-o unitate *colectivă* a unui
experienţei, şi în acest întreg al fenomenelor gândim un lucru p^{ar} ^
care cuprinde în sine întreaga realitate empirică, care apoi,

.
subrepţiunii transcendentale amintite,este confundat cu concep

j care se flă în vârful posibilităţii tuturor lucrurilor, pentru a căror
1UCfU Tare'completă el oferă condiţiile
reale* dtermina

Capitolul al treilea

Secţiunea a treia

DESPRE ARGUMENTELE RAŢIUNII SPECULATIVE ÎN SPRIJINUL EXISTENŢEI UNEI FIINŢE SUPREME

Cu toată această trebuinţă urgentă a raţiunii de a presupune ceva care să poată sta pe deplin la baza intelectului pentru determinarea completă a conceptelor lui, raţiunea observă totuşi prea uşor caracterul ideal şi pur fictiv al unei astfel de supoziţii, pentru ca să se lase convinsă numai prin aceasta de a accepta imediat ca pe o fiinţă reală o simplă creaţie a gândirii ei, dacă n-ar fi împinsă de altceva să-şi caute undeva starea de repaus în regresia de la condiţionatul care este dat spre necondiţionat, care fără îndoială, în sine şi potrivit simplului lui concept, nu este dat ca real, dar care poate completa seria condiţiilor duse până la principiile lor. Acesta este mersul firesc pe care îl urmează orice raţiune omenească, chiar cea mai comună, deşi nu fiecare se menţine pe această cale. Ea nu începe de la concepte, ci de la experienţa comună, şi pune deci la bază ceva existent. Acest teren însă se scufundă, dacă nu se sprijină pe stânca imobilă a absolut necesarului. Dar şi această stâncă P uteşte fără sprijin, dacă în afara ei şi sub ea este spaţiu vid şi dacă ea •nsaşi nu umple totul, nemailăsând astfel loc pentru întrebarea *de ce,* adică dacă ea nu este infinită ca realitate.

mai înf CS a' *"nîe' suvera>i reale este deci, deşi nu e decât o simplă reprezentare,
Progres * '**'' ad'c* transf<>rrnat în obiect, apoi este *ipostaziat* şi, în fine, printr-un arjt$_a$ j „ a' raţiunii către completarea unităţii, este chiar *personificat,* cum vom nele în$_s$ i ' oarece unitatea regulativă a experienţei nu se întemeiază pe fenome-''ntr-oane ma' pe sensibilitate), ci pe legarea diversului lor de către *intelect* (P°sibiljt$_{at}$ T' *>r'" urmare un$_i$tatea realităţii supreme şi determinabilitatea completă *ml eligentx* ^ tuturor lucrurilor par să se afle într-un intelect suprem, adică într-o

Dacă există ceva, orice, trebuie admis si că există ceva *necesar.* Căci contingentul nu există decât sub condiţia altui c fiind cauza lui, şi acesteia i se aplică mai departe acelaşi raţionam până se ajunge la o cauză care nu este contingenţă, şi tocmai de ac există fără condiţie în mod necesar. Acesta este argumentul pe care *bazează raţiunea înaintarea ei spre fiinţa originară.

Dar raţiunea caută conceptul unei fiinţe care să fie apt pentru astfel de calitate eminentă a existenţei, cum este necesitatea ne condiţionată, nu atât pentru a conchide *a priori* de la conceptul acesteia la existenţa ei (căci, dacă ar cuteza să procedeze astfel, n-ar trebui să cerceteze în genere decât printre simple concepte şi n-ar avea nevoie să pună la bază o existenţă dată), ci numai pentru a găsi printre toate conceptele lucrurilor posibile pe acela care nu are în sine nimic contrar necesităţii absolute. Că totuşi ceva trebuie să existe absolut necesar este considerat ca stabilit prin primul raţionament. Dar dacă ea poate înlătura tot ceea ce nu se împacă cu această necesitate, afară de un singur lucru, acest lucru este fiinţa absolut necesară, indiferent dacă putem înţelege sau nu necesitatea ei, adică dacă o putem deriva numai din conceptul ei.

Dar lucrul, al cărui concept cuprinde în sine răspunsul la orice întrebare, lucrul care nu este deficient în nici un caz şi din nici un punct de vedere şi care este suficient pretutindeni în calitate de condiţie, pare să fie, tocmai de aceea, fiinţa care se potriveşte cu necesitatea absolută; căci, posedând în sine toate condiţiile pentru tot ce este posibil, acest lucru însuşi nu are nevoie de nici o condiţie, ba nu este nici măcar capabil de ea, prin urmare cel puţin într-un caz satisface conceptul de necesitate necondiţionată; în aceasta nu-1 poate egala nici un alt concept care, fiind deficient şi având nevoie de completare, nu indică un astfel de caracter de independenţă faţă de toate condiţiile următoare. Este adevărat ca de aici nu se poate conchide sigur că ceea ce nu cuprinde în sine condi.i supremă şi completă în toate privinţele trebuie să fie condiţionat in c^ priveşte existenţa lui, dar îi lipseşte totuşi singurul indiciu de existe , necondiţionată care face raţiunea în stare să recunoască, prin concept *apriori,* vreo fiinţă ca necondiţionată.

Conceptul unei fiinţe dotate cu realitate supremă s-ar potrivi cel mai bine, dintre toate conceptele lucrurilor posibile, cu con *v* unei fiinţe necondiţionat necesare, si chiar dacă nu-1 satisi

mi avem nici o alegere, ci ne vedem constrânşi să ne jepli n g nu putem arunca în vânt existenţa unei fiinţe Q a(jmitem, nu putem totuşi găsi nimic în întreg ţ ^^ Q a (j m , p ş g g ne[cesa] ' mutaţii care ar putea pretinde cu temei o astfel de

A este deci mersul firesc al raţiunii omeneşti. Mai întâi ea se • de existenţa *unei oarecare* fiinţe necesare. în ea, raţiunea ° ste o existenţă necondiţionată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce ■ dependent de orice condiţie şi îl găseşte în ceea ce în sine este ditia suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conţine toată litatea. Dar totul fără limite este unitate absolută şi implică conceptul ■ nei fiinţe unice, anume al fiinţei supreme; şi raţiunea conchide astfel că fiinţa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.

Acestui concept nu i se poate contesta o anumită temeinicie când, după ce s-a admis existenţa unei oarecare fiinţe necesare şi s-a convenit că trebuie să-i dăm adeziunea, este vorba de *decizii,* anume unde vrem să o plasăm; căci atunci nu putem alege mai potrivit sau mai curând nu avem nici un fel de alegere, ci suntem constrânşi să ne dăm votul pentru unitatea absolută a realităţii complete, ca izvor originar al posibilităţii. Dar dacă nimic nu ne împinge să ne decidem şi preferăm să lăsăm la o parte toată această chestiune până în momentul în care am fi constrânşi, prin toată greutatea argumentelor, să ne dăm adeziunea, adică atunci când se pune chestiunea numai de *a aprecia* cât cunoaştem din această problemă şi cât ne măgulim numai că ştim, atunci raţionamentul de mai sus nu apare nici pe departe într-o formă atât de avantajoasă, şi are nevoie [de] [ln]făduinţă pentru a suplini lipsa titlurilor lui legitime.

[n] [a]devăr, dacă admitem totul aşa cum ni se prezintă aici, anume [Ca]ı[mai] [întâ]i, de la oricare existenţă dată (eventual chiar şi numai de la a [Ca] P[ro]Prie) se conchide legitim existenţa unei fiinţe necondiţionat sare, î[n] al doilea rând că eu trebuie să consider ca absolut °n iţionată o fiinţă care conţine toată realitatea, deci şi toată condiţia, n . [are] [es]*[e] găsit astfel conceptul unui lucru care este propriu pentru u[ne]- f ■ [Ca] [a]"[so]lută, de aici nu se poate totuşi conchide că conceptul [c]auz* [lrruta]te, care nu are realitate supremă, contrazice, din această [e]cesitatea absolută. Căci, deşi în conceptul ei nu

întâlnesc

necondiţionatul, care implică totalitatea condiţiilor, de aici totu • urmează că existenţa ei trebuie să fie, de aceea, condiţionată asa [U] într-un silogism ipotetic nu pot spune: acolo unde nu există o anu ■ -condiţie (anume, aici, a totalităţii după concepte) nu există • ■ condiţionatul. Dimpotrivă, ne rămâne îngăduit să considerăm şi pe t celelalte fiinţe limitate ca necondiţionat necesare, deşi nu pm conchide necesitatea lor din conceptul general pe care îl avem desnr ele. Dar în modul acesta, acest argument nu ne-ar fi procurat nici cel ma' neînsemnat concept despre însuşirile unei fiinţe necesare şi n-ar fi dus niciodată la ceva.

Acest argument păstrează totuşi o anumită importanţă şi un prestigiu, care nu-i pot fi răpite imediat, din cauza acestei insuficiente obiective. Căci presupuneţi că există obligaţii care în Ideea raţiunii ar fi absolut juste, dar fără nici o realitate în aplicarea lor la noi înşine, adică fără mobile, dacă n-ar fi presupusă o fiinţă supremă, care să poată da legilor practice eficienţă şi greutate; atunci am avea şi o obligaţie de a urma conceptele care, chiar dacă n-ar putea fi obiectiv suficiente, sunt totuşi decisive după criteriul raţiunii noastre şi în comparaţie cu care noi nu cunoaştem nimic mai bun şi mai convingător. Datoria de a alege ar scoate din echilibru, printr-un adaos practic, nehotărârea speculaţiei, ba raţiunea n-ar găsi o justificare nici chiar în faţa ei însăşi, ca cel mai indulgent judecător, dacă din mobile presante, deşi neavând decât o cunoaştere deficientă, n-ar fi urmat aceste principii ale judecăţii ei, mai presus de care noi totuşi cel puţin nu cunoaştem altele mai bune.

Acest argument, deşi este de fapt transcendental, fiindcă se *bazează* pe insuficienţa intrinsecă a contingentului, este totuşi atât de simplu şi de natural, încât corespunde celui mai comun simţ omenesc, de îndată ce îi este prezentat. Vedem lucrurile schimbându-se, născându-se şi pierind; ele, sau cel puţin starea lor, trebuie să aibă deci o cauza, despre orice cauză care poate fi dată vreodată în experienţă, se poa ^ pune iarăşi aceeaşi întrebare: unde oare să punem cauzalitatea *sup* ^ ^ mai bine decât acolo unde se află şi cauzalitatea *cea mai înalta,* acu acea fiinţă care conţine în sine originar raţiunea suficientă pentru ^ efect posibil şi al cărei concept se realizează foarte uşor prin tra unică a unei perfecţiuni atotcuprinzătoare. Noi considerăm apoi a cauză supremă ca absolut necesară, deoarece găsim că este

T 3 ARGUMENTELE ÎN SPRIJINUL EXISTENŢEI

neesar s> urcăm până la ea şi nu avem nici un motiv să mergem mai Io de ea. De aceea vedem la toate popoarele cum, prin cel departe. . . m> sc]ipesc totuşi câteva scântei de monoteism, la care maior *V* ctarea şi speculaţia adâncă, ci numai un mers natural, " a tit începetul cu începetul clar, al intelectului comun.

PRIN RAŢIUNEA SPECULATIVĂ NU SUNT POSIBILE DECÂT TREI MODURI DE A DEMONSTRA EXISTENTA LUI DUMNEZEU

Toate căile care s-au deschis în acest scop pleacă sau de la experienţa determinată şi de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experienţă, şi urcă de la ea, după legile cauzalităţii, până la cauza supremă dinafară lumii, sau ele nu iau ca punct de plecare empiric decât o experienţă nedeterminată, adică o existenţă oarecare, sau, în sfârşit, fac abstracţie de orice experienţă şi conchid complet *apriori,* din simple concepte, existenţa unei cauze supreme. Prima este dovada *fizico-teologică, a* doua – dovada *cosmologică,* a treia – dovada *ontologică.* Nu există mai multe şi nici nu pot exista.

Voi arăta că raţiunea realizează tot atât de puţin pe o cale (cea empirică) ca şi pe cealaltă (cea transcendentală) şi că în zadar îşi întinde anpile spre a depăşi lumea sensibilă prin simpla putere a speculaţiei. Dar m ce priveşte ordinea în care aceste moduri de dovedire trebuie prezentate examinării, ea va fi exact inversă celei pe care o urmează ,iuneacare se extinde treptat, şi în care le-am prezentat şi noi mai întâi.

[a] evăr, se va vedea că deşi experienţa dă primul prilej, totuşi numai *eptul transcendental* călăuzeşte raţiunea în această năzuinţă a ei si îi fixează ţinta pe care şi-a propus-o în toate încercările de acest fel. Voi

ᵛedea VPH CU exarnmarea dovezii transcendentale şi după aceea voi
d ᶜᵉ Poate face adaosul empiricului pentru sporirea puterii ei
°nstrative.

Capitolul al treilea

Secţiunea a patra

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI ONTOLOGICF A EXISTENTEI LUI DUMNEZEU

Din cele expuse până acum se vede lesne că conceptul unei absolut necesare este un concept pur al raţiunii, adică o simplă Idee a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că raţiunea are nevoie de ea, şi care nici nu face decât să ne indice o anumită totalitate inaccesibilă şi serveşte propriu-zis mai mult pentru a limita intelectul decât pentru a-1 extinde asupra unor obiecte noi. Dar aici e un lucru ciudat şi paradoxal: că raţionamentul prin care conchidem de la o existenţă dată în genere la o fiinţă oarecare absolut necesară pare a fi presant şi just, şi totuşi avem cu totul contra noastră toate condiţiile intelectului de a-şi făuri un concept despre o atare necesitate.

în toate timpurile s-a vorbit despre fiinţa *absolut necesară,* şi s-a depus trudă nu atât pentru a înţelege dacă şi cum poate fi chiar şi numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând, pentru a-i dovedi existenţa. O definiţie nominală a acestui concept este, desigur, foarte uşoară, spunând că el este ceva a cărui nonexistenţă este imposibilă; dar cu aceasta nu devenim cu nimic mai cunoscători în privinţa condiţiilor care fac imposibil de a considera nonexistenţă unui lucru ca absolut inconceptibilă; aceste condiţii fiind propriu-zis ceea ce vrem sa cunoaştem – anume dacă prin acest concept gândim în general ceva sau nu gândim nimic. Căci a îndepărta, prin cuvântul *necondiţionat,* toate condiţiile de care are nevoie totdeauna intelectul pentru a considera ceva ca necesar, nu mă face nici pe departe să înţeleg dacă prin acest concep al necondiţionat-necesarului mai gândesc ceva sau poate nu gândesc nimic.

Ba mai mult: s-a mai crezut că acest concept adoptat la simp întâmplare, devenit apoi foarte familiar, poate fi explicat pnn mulţime de exemple, astfel încât toată cercetarea ulterioara cu pn[v] inteligibilitatea lui a părut cu totul inutilă. Orice judecată a geometri ■ exemplu că un triunghi are trei unghiuri, este absolut necesară; *şi* a [vl]

. despre un obiect, care se află cu totul în afara sferei intelectului "a V a si cum am înţelege foarte bine ce vrem să spunem cu conceptul

re acest obiect.

T ate exemplele date sunt luate, fără excepţie, numai din *judecăţi,* din *lucruri* şi din existenţa lor. Dar necesitatea necondiţionată a "tilor nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea h oluta a judecăţii nu este decât o necesitate condiţionată a lucrului

a predicatului în judecată. Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiţia că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) şi trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atât de mare putere de iluzie, încât după ce ne-am format despre un lucru un concept a priori astfel încât, după părerea noastră, existenţa să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existenţa este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiţia că eu pun acest lucru ca dat (ca existând), atunci şi existenţa lui este pusă în mod necesar (după regula identităţii) şi că, în consecinţă, această fiinţă este ea însăşi absolut necesară, fiindcă existenţa ei este gândită în acelaşi timp într-un concept arbitrar admis şi cu condiţia că eu pun obiectul lui.

Dacă într-o judecată identică suprim predicatul şi păstrez subiectul, rezultă o contradicţie, şi de aceea zic: predicatul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicţie, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis. A pune un triunghi şi a-i suprima totuşi cele trei unghiuri este contradictoriu, dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ae lui nu este nici o contradicţie. Exact la fel stau lucrurile şi cu conceptul despre o fiinţă absolut necesară. Dacă suprimaţi existenţa ei, suprimaţi lucrul însuşi cu toate predicatele lui; de unde să vină co nci contradicţia? Extern nu există nimic cu care să vină în ex - 1C^£' °âc' ^ucru^ nu ^buie să fie necesar extern; nici intern nu tot nUC> C^C' Pr*n suPrimarea lucrului însuşi aţi suprimat totodată ne „ lnter n. Dumnezeu este atotputernic; aceasta este o judecată adică a. 0tPutern'c^anuPoatcfi suprimată, dacă puneţi o divinitate, spUn . "n'a *infinită,* al cărei concept este identic cu ea. Dar, dacă *umnezeu nu există,* atunci nu este dată nici atotputernicia, nici

vreun altul din predicatele lui; căci ele sunt toate suprimate o dar subiectul, şi în această idee nu se arată nici cea mai mică contradict

Aţi văzut deci că dacă suprim predicatul unei judecăţi împreună subiectul nu poate rezulta niciodată o contradicţie internă, oricare ar r predicatul. Acum nu vă mai rămâne altă perspectivă decât aceea de spune: există subiecte care nu pot fi deloc suprimate, care deci trebu' să rămână. Dar aceasta e ca şi cum ai spune: există subiecte absolut necesare; o supoziţie de a cărei legitimitate eu m-am îndoit şi a care' posibilitate voi vreţi sa mi-o dovediţi. Căci nu-mi pot face nici cel mai neînsemnat concept despre un lucru care, în cazul că ar fi suprimat împreună cu toate predicatele lui, ar mai rămâne o contradicţie; iar fără contradicţie eu nu am, prin simple concepte pure *apriori,* nici un criteriu al imposibilităţii.

împotriva tuturor acestor raţionamente generale (de la care nu se poate sustrage nici un om) voi mă provocaţi printr-un caz, pe care îl prezentaţi ca o dovadă de fapt: că există totuşi un concept, şi anume numai acest *singur* concept, fiindcă nonexistenţa sau suprimarea obiectului ei este în sine contradictorie şi că acesta este conceptul fiinţei infinit reale. Această fiinţă, spuneţi voi, are toată realitatea şi voi sunteţi îndreptăţiţi să admiteţi ca posibilă o astfel de fiinţă (ceea ce consimt deocamdată, deşi un concept care nu se contrazice nu dovedeşte nici pe departe posibilitatea obiectului)*. însă în realitatea totală este cuprinsă şi existenţa, deci existenţa este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă acest lucru este suprimat, este suprimată şi posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu.

Răspund: voi aţi şi comis o contradicţie când aţi strecurat, m conceptul unui lucru pe care aţi vrut să-1 gândiţi numai în ce priveşte posibilitatea lui, conceptul existenţei lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, aţi câştigat în aparenţă jocul, dar in

* Conceptul este totdeauna posibil, dacă nu se contrazice. Acesta este criteriul log al posibilităţii şi, prin aceasta, obiectul lui nu se diferenţiază de *nihil negativum*-toate acestea, el poate fi un concept vid, dacă realitatea obiectivă a sintezei, prin [ca] naştere conceptul, nu este demonstrată în mod special, iar această demonstraţie se f totdeauna, aşa cum am arătat mai sus, pe principiile experienţei posibile şi nu pe po[n] analizei (principiul contradicţiei). Acesta este un avertisment de a nu conchide im la posibilitatea (logică) a conceptelor la posibilitatea (reală) a lucrurilor.

ti spus nimic; căci aţi comis o simplă tautologie. Vă întreb: rea litate • ata /ucru 7 cutare *sau cutare* (pe care vi-1 admit ca posibil, es te oare j eXJSf ^ este, zic, această judecată analitică sau sintetică? Or*C ?e alitică, atunci prin existenţa lucrului nu adăugaţi nimic la ideea Paca „ , re lucru; dar, în acest caz, sau ideea care este în voi ar trebui V°!-S rul însuşi, sau aţi presupus o existenţă ca aparţinând posibilităţii Sa ' existenţa este, aşa-zicând, conchisa din posibilitatea internă, *' nu e decât o nenorocită tautologie. Cuvântul realitate, care sună f 1 în conceptul lucrului decât existenţa în conceptul predicatului, nu olvă chestiunea. Căci chiar dacă numiţi realitate tot ceea ce puneţi (fără a determina ceea ce puneţi), aţi pus şi aţi acceptat ca real lucrul cu toate predicatele lui în conceptul subiectului, iar în predicat voi îl repetaţi numai. Dacă, dimpotrivă, mărturisiţi, aşa cum pe drept trebuie să mărturisească orice om inteligent, că orice judecată existenţială este sintetică, cum vreţi atunci să afirmaţi că predicatul existenţei nu poate fi suprimat fără contradicţie? Căci acest privilegiu nu aparţine propriu-zis decât judecăţilor analitice, al căror caracter se întemeiază tocmai pe aceasta.

Aş putea spera, desigur, să nimicesc această arguţie speculativă, fără multe ocoluri, printr-o determinare exactă a conceptului de existenţă, dacă n-aş fi găsit că iluzia izvorâtă din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) refuză aproape orice lămurire. Ca *predicat logic* poate servi tot ce vrei, chiar şi subiectul poate deveni propriul lui predicat; căci logica face abstracţie de orice conţinut. Dar *determinarea* este un predicat care se adaugă la conceptul subiectului şi îl sporeşte. Ea nu trebuie deci să fie deja conţinută în el.

A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva,
are ^ putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai punerea
nui lucru sau a unor determinări în sine. în folosirea logică, acest verb
e numai copula unei judecăţi. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic*
■ e două concepte, care îşi au obiectele lor: Dumnezeu şi
P ernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai
(D °e ^UnC Prec^catu] m *relaţie* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul
atotn DeZeU^ cu toate predicatele lui (dintre care face parte şi
Un nucia) şi zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug
Predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul

în sine cu toate predicatele lui, şi anume *obiectul,* în relaţie cu *conc* meu. Ambele trebuie să conţină exact acelaşi lucru, si de
conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga n' • mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat *(n* ■ expresia: el este). Şi astfel realul nu conţine nimic mai mult decât simnl posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută *â* taleri posibili. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar taler" reali obiectul şi punerea lui în sine, în cazul în care obiectul ar conţin mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect s' deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat. Dar, la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităţii lor). Căci obiectul din realitate nu este conţinut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existentă dinafară conceptului meu aceşti o sută de taleri gândiţi să fie câtuşi de puţin înmulţiţi.

Când gândesc deci un lucru, oricare şi oricâte ar fi predicatele (chiar în determinarea completă), nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru *este.* Căci altfel n-ar exista acelaşi lucru, ci mai mult decât gândisem în concept, şi n-aş putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu. Şi chiar dacă gândesc într-un lucru întreaga realitate afară de una singură, prin faptul ca spun că există un astfel de lucru deficient, nu i se adaugă realitatea care îi lipseşte; ci el există chiar cu aceeaşi lipsă pe care o avea când l-am gândit, căci altfel ar exista altceva decât am gândit. Dar dacă gândesc o fiinţă ca realitate supremă (fără lipsuri), rămâne mereu întrebarea dacă ea există sau nu. Căci deşi conceptului meu nu-i lipseşte nimic din conţinutul real posibil al unui lucru în genere, totuşi mai lipseşte ceva raportului cu întreaga stare a gândirii mele, anume că e posibilă cunoaşterea acelui obiect şi *aposteriori.* Şi aici se arată şi cauza dificultăţii care are loc în acest pune . Dacă ar fi vorba de un obiect al simţurilor, n-aş putea confunda existen.a lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul e gândit numai în acord cu condiţiile generale ale unei cunoaşteri emptf posibile în genere, pe când prin existenţă el este gândit ca fiind conţi în contextul întregii experienţe; dacă deci prin legătura cu conţin întregii experienţe conceptul despre obiect nu este sporit câtuşi de p .

astră capătă prin el o percepţie posibilă în plus. Dacă vrem, re s„ gândim existenţa numai prin categoria pură, nu este de de simplă e că n *y*

0 item indică nici un criteriu pentru a o distinge

PoS1 . gj-g ar fi deci conţinutul şi sfera conceptului nostru despre un totuşi noi trebuie să ieşim din el pentru a-i atribui existenţa. La ° • tele simţurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din ntiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure xis'tă absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor, deoarece ea trebui cunoscută complet *apriori;* însă conştiinţa noastră despre orice xistentă (fie nemijlocit prin percepţie, fie prin raţionamente care leagă ceva cu percepţia) aparţine cu totul unităţii experienţei; şi o existenţă în afara acestui câmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziţie pe care nu o putem justifica prin nimic.

Conceptul unei fiinţe supreme este în unele privinţe Idee foarte utilă; dar tocmai fiindcă este numai o Idee, ea este, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoaşterea noastră cu privire la ceea ce există. Ea nu este în stare nici măcar atât: să ne înveţe ceva în plus în privinţa posibilităţii. Caracterul analitic al posibilităţii, care constă în aceea că simple puneri (realităţi) nu provoacă contradicţii, nu i se poate, desigur, contesta; dar cum legarea tuturor însuşirilor reale într-un lucru este o sinteză, despre posibilitatea căreia nu putem judeca a *priori,* fiindcă nouă nu ne sunt date realităţile în mod specific şi chiar dacă s-ar întâmpla acest lucru n-ar avea loc nici o judecată, caracterul posibilităţii cunoştinţelor sintetice trebuind să fie căutat totdeauna numai în experienţă, căreia însă nu-i poate aparţine obiectul unei Idei; astfel, vestitul L e i b n i z n-a realizat nici pe departe ceea ce îşi închipuia el, magulindu-se anume să cunoască a/jnoriposibilitatea unei fiinţe ideale atât de sublime.

Dovada ontologică (cartesiană) deci, atât de celebră, care caută să onstreze, din concepte, existenţa unei fiinţe supreme înseamnă uială zadarnică de străduinţă şi muncă; iar din simple Idei un om mbogăţi tot atât de puţin în cunoştinţe ca şi un negustor în averea '. are> vrând să-şi amelioreze situaţia, ar adăuga câteva zerouri în «Astrul lui de casă.

CAP. 3 *Capitolul al treilea*

Secţiunea a cincea

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI COSMOLOGICE A EXISTENTEI LUI DUMNEZEU

A fost ceva cu totul nefiresc şi o simplă reînnoire a glumei scolastice să vrei să scoţi dintr-o Idee schiţată cu totul arbitrar existenta obiectului însuşi, corespunzătoare acestei Idei. De fapt, acest lucru nu s-ar fi încercat niciodată pe această cale, dacă n-ar fi premers nevoia raţiunii noastre de a admite.pentru existenţă în genere, ceva necesar (Ia care să ne putem opri în urcare) şi dacă, ţinând seamă că această necesitate trebuie să fie necondiţionată şi certă *apriori,* raţiunea n-ar fi fost constrânsă să caute un concept, care să satisfacă pe cât posibil o atare cerinţă şi să ne facă să cunoaştem complet *apriori* o existenţă. S-a crezut că acest concept poate fi găsit în Ideea unei fiinţe suveran-reale, şi această Idee a fost folosită numai pentru o cunoaştere mai determinată a acelui lucru despre care eram convinşi sau încredinţaţi din alte surse că trebuie să existe, anume a fiinţei necesare. Dar acest mers firesc al raţiunii a fost disimulat şi, în loc de a sfârşi cu acest concept, s-a încercat să se pornească de la el, pentru a deriva din el necesitatea existenţei,pe care el era destinat numai să o completeze. De aici a izvorât nefericita dovadă ontologică care nu cuprinde ceva satisfăcător, nici pentru bunul simt sănătos, nici pentru examenul ştiinţific.

Dovada cosmologică, pe care vrem să o examinăm acum, păstrează legătura necesităţii absolute cu realitatea supremă; dar în loc să conchidă, ca dovada de mai înainte, de la realitatea supremă la necesitatea in existenţă, conchide mai curând de la necesitatea necondiţionată, data in prealabil, a unei fiinţe oarecare la realitatea ei nelimitată şi îndruma to cel puţin pe făgaşul unui mod de raţionament, care nu ştiu daca e raţional sau sofistic, dar care este, cel puţin, natural şi are maximum putere de persuasiune nu numai pentru intelectul comun, ci şi P^{e} __ intelectul speculativ; aşa după cum acest mod de raţionament pu^{n} ' mod evident, liniile fundamentale pentru toate dovezile teolog naturale, pe urmele cărora s-a mers întotdeauna şi se va merge şi

$$\sum_{i=1}^{m}$$

.-j^âre ahirlande le-am decora si le-am deghiza. Acum vom jepari > Upune examinării această dovadă pe care L e i b n i z o mai ^eadovada *a contingentemundi.*

n formulează astfel: dacă ceva există, trebuie să existe şi o fiinţă absolut neces<ua- există, o fiinţă r , . „ . necesară. Premisa minora conţine o experienţa, iar premisa a • " conchide de la o experienţă în genere la existenţa necesarului*. n - da pleacă deci propriu-zis de la experienţă şi prin urmare nu este dUSă complet a *priori* sau ontologic; şi fiindcă obiectul oricărei neriente posibile se numeşte lume,ea se numeşte dovadă *cosmologică.*

Cum face abstracţie şi de orice proprietate particulară a obiectelor experienţei, prin care această lume se distinge de oricare alta posibilă, ea se deosebeşte chiar în denumirea ei şi de dovada fizico-teologică, care foloseşte ca argumente observaţiile naturii particulare a lumii noastre sensibi le.

Dar dovada conchide mai departe: fiinţa necesară poate fi determinată numai într-un singur mod, adică numai prin unul singur dintre toate predicatele posibile opuse, prin urmare ea trebuie să fie *complet* determinată prin conceptul ei. Dar despre un lucru nu este posibil decât un singur concept care îl determină complet *a priori,* anume conceptul de *ensrealissimum.* Astfel, conceptul fiinţei suveran reale este singurul prin care poate fi gândită o fiinţă necesară, adică există în mod necesar o fiinţă supremă.

In acest argument cosmologic se întâlnesc atâtea principii sofistice, încât raţiunea speculativă pare să-şi fi pus în joc aici toată arta ei lalectică pentru a produce maximum de aparenţă transcendentală Posibilă. Să lăsăm deocamdată Ia o parte examinarea raţiunii, pentru a Pune *m* evidenţă numai un vicleşug al ei, prin care prezintă drept un ^gument nou unul vechi, îmbrăcat în altă haină, şi face apel la simţământul a doi martori, anume *un* martor pur raţional şi *un* altul de are erripirică, cu toate că nu există decât numai primul, care îşi

a ,„ argumentare este prea cunoscută, pentru a fi nevoie de o expunere mai

Co . bazează pe legea naturală a cauzalităţii, pretins

transcendentale, că orice
as$_{e}$ '■' ^{are} cauza lui, care, dacă la rându-i este contingenţă,
trebuie să aibă de
o $_{Cau}$ „ ^{a}uza, până când seria cauzelor subordonate între ele trebuie să
sfârşească cu ^{abs}olut necesară, fără care seria n-ar fi completă.

schimbă doar haina şi vocea, pentru a fi luat drept un al doilea man
Pentru a-şi pune o temelie sigură, această dovadă se sprijină
experienţă, şi prin aceasta îşi dă aerul că ar fi diferită de dov *d*
ontologică, care îşi pune întreaga încredere numai în conceptele nu
a priori. Dar dovada cosmologică se serveşte de această experienr
numai pentru a face un singur pas, anume spre existenţa unei fii$_{n}$j
necesare în genere. Dovada empirică nu ne poate spune ce însuşiri ar
această fiinţă, ci aici raţiunea îşi ia rămas bun pentru totdeauna de la
dovada empirică şi cercetează numai printre concepte: ce însuşiri anume
trebuie să aibă o fiinţă necesară în genere, deci care dintre toate lucrurile
posibile conţine în sine condiţiile cerute *(requisita)* pentru o necesitate
absolută. Şi ea crede că găseşte aceste *requisita* exclusiv în conceptul
unei fiinţe suveran reale şi apoi conchide: aceasta este fiinţa absolut
necesară. Este însă clar că aici se presupune că conceptul unei fiinţe
dotate cu realitate supremă satisface complet conceptul necesităţii
absolute în existenţă, adică se poate conchide de la cea dintâi Ia cea din
urmă; o judecată pe care a afirmat-o argumentul ontologic, care deci este
acceptată şi pusă ca fundament în argumentul cosmologic, ceea ce totuşi
voisem să evităm. în adevăr, necesitatea absolută este o existenţă din
simple concepte. Dacă zic: conceptul de *ens realissimum* este un astfel
de concept, şi anume este singurul care se potriveşte şi este adecvat
existenţei necesare, atunci trebuie să admit că din el poate fi dedus cel
din urmă. Nu este deci propriu-zis decât dovada ontologică din simple
concepte, care conţine toată puterea de dovedire în aşa-numitul argument
cosmologic; şi pretinsa experienţă este cu totul de prisos, poate numai
pentru a ne conduce spre conceptul de necesitate absolută, dar nu pentru
a demonstra această necesitate într-un lucru oarecare determinat. Căci
de îndată ce avem această intenţie, trebuie să părăsim imediat orice
experienţă şi să căutăm printre conceptele pure care

dintre ele conţin
condiţiile posibilităţii unei fiinţe absolut necesare. Dar dacă în felu
acesta este cunoscută numai posibilitatea unei astfel de fiinţe, atunci es
demonstrată şi existenţa ei; căci aceasta înseamnă că printre toa
lucrurile posibile este unul care posedă necesitate absolută, adică aceas
fiinţă există absolut necesar.

A.

Orice iluzie dintr-un raţionament se dezvăluie cel mai uşor can expunem sub formă didactică. Iată o astfel de expunere:

SECŢ-5 IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI COSMOLOGICE

- justă judecata: orice fiinţă absolut necesară este totodată
an reală (ceea ce constituie *nervus probandi* al dovezii
fi'n'a S ce) atUnci această judecată, ca toate judecăţile afirmative,
cosrn. „ se poată converti cel puţin *per accidens;* deci, unele fiinţe
reale sunt totodată fiinţe absolut necesare. Dar un *ens*
suve . m nu este distinct de un altul în nici un punct, şi ceea ce este
n'] h'l despre *unele* cuprinse sub acest concept este valabil despre *toate.*
PT j putea converti prin urmare şi *în mod absolut* judecata (în acest
1 adică' orice fiinţă *absolut reală* este o fiinţă necesară. Dar cum
stă juJecată este determinată *apriori* numai din conceptele ei pure,
mplul concept al fiinţei suveran reale trebuie să posede şi necesitatea ei
absolută; ceea ce tocmai afirma dovada ontologică, dar cea cosmologică
nu voia să recunoască, deşi în concluziile ei se baza pe această afirmaţie,
însă
deghizat.

Astfel, cea de-a doua cale pe care o ia raţiunea speculativă, pentru a dovedi existenţa fiinţei supreme, nu numai că e tot atât de înşelătoare ca prima, dar mai are în sine şi faptul reprobabil de a comite o *ignoratio eknchi,* pentru că ne promite să ne conducă pe o cărare nouă, dar după un mic ocol ne duce din nou pe vechea cărare, pe care o părăsisem din cauza ei.

Ceva mai înainte am spus că în acest argument cosmologic se ascunde un întreg cuib de pretenţii dialectice, pe care critica transcendentală le poate uşor descoperi şi distruge. Acum le voi indica numai, Şi voi lăsa pe seama cititorului exersat să scruteze mai departe şi să respingă principiile înşelătoare.

Aici se găseşte, de exemplu: 1. Principiul transcendental de a oncmde de la contingent la o cauză, care este important numai în lumea . nJor, dar în afara ei nu are nici măcar un sens. Căci conceptul pur ectual al contingentului nu poate produce o judecată sintetică, ca un ■ Cauza^^î" > ^ principiul cauzalităţii nu are nici o valoare şi nici serv" ^ dC folosire a *iui* decat în lumea sensibilă; aici însă el urma să căru' °a tOcma∗ P6111™ a depăşi lumea sensibilă. 2. Principiul, potrivit SUp crudem de la imposibilitatea unei serii infinite de cauze date, folosi " nat6' ^n 'umea sensibilă, o cauză primă, la care principiile **puţjn** a; Una nu ne îndreptăţesc nici chiar în experienţă, cu atât mai lanţ nu e acest principiu dincolo de experienţă (acolo unde acest fi nicidecum prelungit). 3. Falsa mulţumire de sine a

raţiunii cu privire la completarea acestei serii prin aceea că se înlăt - -
cele din urmă orice condiţie, fără care nu poate totuşi avea loc *n'* ■ "
concept al unei necesităţi; şi cum atunci nu se mai poate concepe n'
se ia aceasta drept o completare a conceptului ei. 4. Confund
posibilităţii logice a unui concept despre toată realitatea reunită (T -
contradicţie internă) cu posibilitatea transcendentală, care are nevoi
un principiu a] posibilităţii de a opera o astfel de sinteză, dar care 1
rândul ei nu se poate aplica decât în câmpul experienţelor posibile et
Artificiul dovezii cosmologice are ca scop numai să evite dovada
priori, prin simple concepte, a existenţei unei fiinţe necesare, dovadă
care ar trebui efectuată ontologic, pe care însă ne simţim cu totul
incapabili s-o efectuăm. In acest scop, conchidem, pe cât se poate, de la
o existenţă reală (a unei experienţe în genere), pusă ca fundament o
condiţie oarecare absolut necesară a acestei existenţe. Noi nu avem
atunci nevoie să-i explicăm posibilitatea. Căci, dacă este dovedit că
există, problema posibilităţii ei devine cu totul inutilă. Dacă vrem să
determinăm mai îndeaproape natura acestei fiinţe necesare, nu căutăm
acel ceva care este suficient pentru a înţelege din conceptul lui
necesitatea existenţei, căci dacă am putea face acest lucru, n-am avea
nevoie de o supoziţie empirică; nu, noi nu căutăm decât condiţia negativă
(conditio sine qua non), fără care o fiinţă n-ar fi absolut necesară. Acest
lucru ar merge foarte bine în oricare altă specie de raţionamente care
conchid de la o consecinţă dată la principiul ei; aici însă, din nefericire,
se întâmplă că condiţia reclamată de necesitatea absolută nu poate fi
întâlnită decât într-o singură fiinţă, care astfel ar trebui să conţină in
conceptul ei tot ce este indispensabil necesităţii absolute şi care deci face
posibilă deducţia a *priori* a acestei necesităţi; adică ar trebui sa po

conchi de şi invers: lucrul căruia i se cuvine acest concep t (de reali ta supre mă) este absolu

t necesar, şi dacă nu pot conchide în felul ace (ceea ce trebuie, desigur, să mărturisesc, dacă vreau să evit dova ontologică), atunci am eşuat şi în noua mea cale, şi mă găsesc iarăşi a de unde am pornit. Conceptul de fiinţă supremă satisface desigur ^ problemele a *priori* care se pot pune cu privire la determinările i ale unui lucru şi este, de aceea, un ideal fără pereche, fiindcă con genera] îl distinge totodată ca pe un individ printre toate . posibile. Dar el nu satisface problema propriei lui existenţe,

SECT-5- IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI COSMOLOGICE

nteresa propriu-zis, iar la întrebarea celui care a admis i fiinţe necesare şi care voia să ştie numai care dintre toate existe"' ej,uie considerat ca atare nu s-ar putea răspunde: iată, aceasta

p fiind cauza tuturor efectelor posibile, pentru a înlesni
'^fiinţa necesară.
esl ' poate permis *să se admită* existenţa unei fiinţe suveran
• • te ca
te
•' unitatea principiilor explicative pe care o caută. Dar a merge fi- " colo încât să spunem că *o astfel de fiinţă există în mod necesar,* **a ai este expresia modestă a unei ipoteze permise, ci pretenţia antă a unei certitudini apodictice; căci cunoaşterea despre ceea ce tindem a şti în mod absolut necesar trebuie să posede şi ea necesitate
absolută.

întreaga problemă a idealului transcendental se reduce la aceasta: sau să găsim pentru necesitatea absolută un concept, sau pentru conceptul despre un lucru oarecare necesitatea lui absolută. Dacă putem să realizăm pe una, trebuie să putem realiza şi pe cealaltă; căci raţiunea nu recunoaşte ca absolut necesar decât ceea ce este necesar din conceptul lui. Dar şi una şi alta depăşeşte complet toate eforturile maxime de *a satisface* intelectul nostru în acest punct, dar şi toate încercările de a-1 linişti în privinţa acestei incapacităţi a lui.

Necesitatea necondiţionată, de care avem indispensabil nevoie, ca ue ultimul suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie a raţiunii umane. Nici chiar eternitatea, oricât de cutremurător de sublim ar descri-o un H a 11 e r, nu face nici pe departe impresie ameţitoare asupra simţirii; căci ea *măsoară* numai durata lucrurilor, dar nu le *susţine.* Nu putem îndepărta ideea, dar nu putem nici s-o suportăm, ca o fiinţă, pe care noi ne-o reprezentăm ca pe cea mai înaltă dintre toate fiinţele posibile, să-şi spună oarecum sieşi: eu sunt din eternitate în eternitate, în a *vtine* nu există nimic decât ceea ce există numai prin voinţa mea;

e *unde sunt eu oare? Aici* totul se scufundă sub noi, şi cea mai mare
r .• .:'Une> ca Şi cea mai mică, pluteşte fără suport numai înaintea
• H speculative, pe care n-o costă nimic, lăsându-le să dispară, şi pe
k/6 a'ta' ^™ ce' mai neînsemnat impediment.
efec(„ e forţe ale naturii, care îşi manifestă existenţa lor prin anumite
sOt)j ' an ^ntru noi impenetrabile, căci prin observaţie nu le putem
fenome estul de departe. Obiectul transcendental care se află la baza
r Şi, o dată cu el, cauza pentru care sensibilitatea noastră este

supusă acestor condiţii supreme mai curând decât altora sunt si -impenetrabile pentru noi, deşi lucrul însuşi este de altfel dat, însă n sesizat. Dar un ideal al raţiunii pure nu poate fi numit *impenetrabil* ^ nu poate oferi altă garanţie a realităţii lui decât nevoia raţiunii H [Cl] completa cu ajutorul lui orice unitate sintetică. Deci, fiindcă nu este *d* ^ nici măcar ca obiect conceptibil, el nu este nici impenetrabil ca at dimpotrivă, ca simplă Idee, trebuie să-şi găsească sediul şi soluţia -' natura raţiunii şi deci să poată fi cercetat; căci tocmai în aceasta con r raţiunea, că putem da socoteală de toate conceptele, părerile, aserţiuni] noastre, fie din principii obiective, fie, când ele sunt o simplă aparentă din principii subiective.

DESCOPERIREA ŞI EXPLICAREA APARENŢEI DIALECTICE ÎN TOATE DOVEZILE TRANSCENDENTALE DESPRE EXISTENTA UNEI FIINŢE NECESARE

Cele două dovezi expuse până aici au fost transcendentale, adică au fost încercate independent de principiile empirice. în adevăr, deşi dovada cosmologică pune la bază o experienţă în genere, ea nu e totuşi dedusă dintr-o proprietate particulară oarecare a experienţei, ci din principii pure ale raţiunii, în raport cu o existenţă dată prin conştiinţa empirică m genere, şi părăseşte chiar şi această călăuză, pentru a se sprijini numai pe concepte pure. Care este, în aceste dovezi transcendentale, cauza aparenţei dialectice, însă naturale, care leagă conceptele de necesitate şi de realitate supremă, şi care realizează şi ipostaziază ceea ce totuşi n poate fi decât Idee? Care este cauza care ne face să admitem inevitaW ceva, printre lucrurile existente, ca fiind necesar în sine şi care totuşi n face să ne cutremurăm totodată ca în faţa unei prăpăstii, înai^ existenţei unei astfel de fiinţe? Şi cum să facem ca raţiunea sa s^ înţeleagă pe sine în acest punct şi să iasă din starea oscilanta a ^ adeziuni timide şi mereu retractate, spre a ajunge la o cunoaştere c

E un lucru cu totul remarcabil că, dacă se presupune că ceva nu ne putem sustrage consecinţei că acest ceva există în mod nec această concluzie cu totul naturală (dar care, din acest motiv, n

IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI COSMOLOGICE

tă) s-a bazat argumentul cosmologic. toi Dimpotrivă, oricare tuto<iată Ş despre un lucru pe care l-aş admite, găsesc că existenţa ar^lC° fj niciodată reprezentată de mine ca absolut necesară şi că, lui nup ^^ |UCTU existent, nimic nu mă împiedică să gândesc °"Care ta lui, că prin urmare eu trebuie să admit, în adevăr, ceva n°n entru ceea ce există în genere, dar nu pot gândi nici un singur ne° fiind el însuşi necesar în sine. Aceasta înseamnă că nu pot lucru ca iii"u *

' niciodată regresia spre condiţiile existenţei, fără a admite o fiinţă

necesară, dar nu pot *începe* niciodată de la ea.

Daca pentru lucrurile existente în genere trebuie să gândesc ceva cesar dar nu sunt îndreptăţit să gândesc nici un lucru ca necesar în sine de aici urmează inevitabil că necesitatea şi contingenţa nu trebuie să privească şi să atingă lucrurile însele, căci altfel ar avea loc o contradicţie; că prin urmare nici unul din aceste două principii nu este obiectiv, ci că ele nu pot fi decât cel mult principii subiective ale raţiunii, pe de o parte, de a căuta pentru tot ce este dat ca existent ceva ce este necesar, adică de a nu ne opri niciodată în altă parte decât la o explicaţie încheiată *apriori,* iar pe de altă parte, de a nu spera niciodată această încheiere, adică de a nu admite nimic empiric ca necondiţionat, susträgându-ne astfel unei derivări ulterioare. în acest sens, cele două principii pot foarte bine coexista, ca fiind numai euristice şi *regulative,* care nu satisfac decât interesul formal al raţiunii. Căci unul din aceste principii spune: voi trebuie să filosofaţi în aşa fel asupra naturii *ca şi când* ar exista un prim principiu necesar pentru tot ce aparţine existenţei, numai pentru a introduce o unitate sistematică în cunoaşterea voastră, urmărind o atare Idee, adică un principiu suprem imaginar; pe când celălalt principiu vă avertizează să nu admiteţi nici o singură determinare pnveşte existenţa lucrurilor ca fiind un astfel de principiu suprem, cuvinte ca absolut necesară, şi să vă păstraţi mereu deschisă calea totd ° derivare ulteînoară a acelei determinări şi de aceea să o trataţi lucru • na Ca ^"nC* con(^Hionată. Dar dacă tot ceea ce este perceput în "iciu le cons^erat de noi ca necesar în mod condiţionat, atunci nes m ^care Poate fi dat empiric) nu poate fi considerat ca absolut

in f C1 ms^ Wmea^ că voi trebuie să admiteţi absolut necesarul ca a *lumii,* căci el nu trebuie să servească decât ca un principiu

al celei mai mari unităţi posibile a fenomenelor, ca principiul lor s
şi că nu puteţi ajunge niciodată la această unitate *în lume, îi|x,d* - ^
de-a doua regulă vă ordonă să consideraţi totdeauna ca derivate ^
cauzele empirice ale unităţii.

e

Filosofii antichităţii considerau orice formă a naturii ca r contingenţă, iar materia, după judecata raţiunii comune ca f ■ originară şi necesară. Dacă însă ei ar fi considerat materia nu ca substr al fenomenelor, ci *în sine,* ca existenţă, Ideea necesităţii absolute ar f dispărut imediat. Căci nu există nimic care să lege în mod absolut raţiunea de această existenţă, ci poate oricând şi fără contradicţie s" suprime existenţa; dar numai în idei se află necesitatea absolută. La baza acestei convingeri trebuia deci să fie un oarecare principiu regulativ în adevăr, întinderea şi impenetrabilitatea (care împreună constituie conceptul de materie) chiar şi constituie principiul empiric suprem al unităţii fenomenelor, şi acest principiu, întrucât este necondiţionat empiric, are în sine proprietatea de principiu regulativ. Totuşi, cum orice determinare a materiei, care constituie realul în ea, prin urmare şi impenetrabilitatea, este un efect (acţiune) care trebuie să-şi aibă cauza lui şi e deci tot derivat, materia nu este proprie pentru Ideea de fiinţă necesară, ca principiu al oricărei unităţi derivate; căci fiecare din proprietăţile ei reale, ca derivată, nu este necesară decât condiţionat şi deci poate fi suprimată în sine, iar cu aceasta întreaga existenţă a materiei ax putea fi suprimată; dacă însă acest lucru nu s-ar întâmpla, noi am fi atins în mod empiric principiul suprem al unităţii, ceea ce este interzis prin cel de-al doilea principiu regulativ. Urmează astfel că materia, şi in genere ceea ce aparţine lumii, nu este aptă pentru Ideea unei fiin![e] originare necesare, ca simplu principiu al celei mai mari unităţi empirici că ea trebuie plasată în afara lumii; atunci în adevăr putem deriva mereu, în linişte, fenomenele lumii şi existenţa lor din alte fenomene,c şi cum n-ar exista o fiinţă necesară, şi totuşi putem tinde neîncetat sp încheierea derivării, ca şi când o astfel de fiinţă ar fi

presu pusa c princip iu supre m.

pă aceste consideraţii, idealul fiinţei supreme nu este dec ^ ^ *principiu regulativ* al raţiunii, anume de a considera orice leg[a] lume *ca şi când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficienta. p a funda pe ea regula unei unităţi sistematice şi necesare o P ^ universale în explicarea acestei legături, şi nu este

Du

afirrnar

SECT- 6 IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI FIZICO-TEOLOGICE

printr-o ACrf m sine. Dar totodată este inevitabil ca, e ' transcendentală, să ne reprezentăm acest principiu formal subrep, **ştjtutiv** şi să gândim ipostatic această unitate. în adevăr, aşa Ca U tul deşi nu este decât un principiu al sensibilităţii, este CU t *ra* reva absolut necesar, subzistând în sine si ca un obiect în sid6

a priori, fiindcă face originar posibile toate formele, care nu sunt S1 ~r Imitări diverse ale lui, tot astfel se întâmplă în mod natural ca din ent ce unitatea sistematică a naturii nu poate funcţiona în nici un d ca principiu de folosire empirică a raţiunii noastre decât punând la b ză Ideea fiinţei suveran reale, în calitate de cauză supremă, această Idee să fie reprezentată astfel ca un obiect real, iar acesta, la rândul lui, fiind condiţia supremă, să fie reprezentat ca necesar, prin urmare un principiu *regulativ* să fie transformat într-unui *constitutiv;* această substituire se revelează prin aceea că atunci când consider ca lucru în sine această fiinţă supremă care era absolut (necondiţionat) necesară în raport cu lumea, această necesitate nu este susceptibilă de un concept şi deci ea trebuie să se fi găsit în raţiunea mea numai în calitate de condiţie formală a gândirii, iar nu în calitate de condiţie materială şi ipostatică a existenţei.

Capitolul al treilea

Secţiunea a şasea

DESPRE IMPOSIBILITATEA DOVEZII FIZICO-TEOLOGICE

aca nici conceptul de lucruri în genere, nici experienţa despre o *cmc .existenţă în genere* nu pot oferi ceea ce se cere, nu mai rămâne Un mijloc: de a încerca dacă o *experienţă determinată,* prin urmare ucrurilor lumii prezente, natura şi orânduirea ei, nu procură un ent care poate să ne ajute în mod cert să ajungem la convingerea dov H eXlStetl'a unei fiinţe supreme. O astfel de dovadă am numi-o Pos'hi" *tZlC0 ~te °l°gic ă-* Dacă şi aceasta ar fi imposibilă, atunci nu este în ţ so'ut nici o dovadă satisfăcătoare, din raţiune pur speculativă, ea Unei fiinţe care să corespundă Ideii noastre transcendentale.

După toate consideraţiile de mai sus se va vedPoate fj curând că s

ace

stei chestiuni poate fi uşoara şi concludenta. In adevăr, cum data vreodată o experienţă care să fie adecvată unei Idei? Caracte Ideii constă tocmai în aceasta că nici o experienţă nu-i poate fi ade -vreodată. Ideea transcendentală despre o fiinţă primă necesară si ab 1 suficientă este atât de imensă, atât de înălţată deasupra a tot ce empiric, care e totdeauna condiţionat, încât pe de o parte nu poate f găsită niciodată în experienţă destulă materie pentru a umple un astf 1 de concept, iar pe de altă parte, se tatonează totdeauna în condiţionat s' se va căuta zadarnic necondiţionatul, despre care nici o lege a unei sinteze empirice oarecare nu ne dă vreun exemplu sau o indicaţie cât de mica.

Dacă fiinţa supremă s-ar afla în acest lanţ de condiţii, ar fi ea însăşi o verigă a seriei lor şi ar reclama, la fel ca şi verigile inferioare, în fruntea cărora este plasată, o cercetare mai departe a principiului ei şi mai înalt. Daca, dimpotrivă, vrem să o separăm de acest lanţ şi, în calitate de fiinţă pur inteligibilă, să n-o includem în seria cauzelor naturale, atunci ce punte poate întinde raţiunea, pentru a ajunge la ea? Căci toate legile trecerii de la efecte la cauze, ba chiar orice sinteză şi extindere a cunoaşterii noastre în genere nu se raportează decât la experienţa posibilă, prin urmare numai la obiectele lumii sensibile, şi nu pot avea un sens decât în raport cu ele.

Lumea prezentă, fie că o urmărim în infinitatea spaţiului, fie în diviziunea ei nelimitată, ne dezvăluie un atât de imens teatru al varietăţii, ordinii, finalităţii şi frumuseţii, încât chiar şi după cunoştinţele pe care slabul nostru intelect le-a putut dobândi despre ea, în faţa unor atât de numeroase şi nemăsurat de mari minuni orice limbă îşi simte neputinţa de a se exprima, orice cifre nu au destulă putere pentru a măsura şi chiar şi ideile noastre se resimt de orice limitare, astfel încât judecata noastră asupra întregului trebuie să se prefacă într-o mirare mută, dar cu atât mai elocventă. Pretutindeni vedem un lanţ de efecte şi cauze, de scopun ş mijloace, regularitate în apariţia sau dispariţia lucrurilor, şi întrucât ni ^ n-a intrat de la sine în starea în care se găseşte, această stare ne înoru ^ mereu mai departe spre un alt lucru, ca fiind cauza ei, care face nece în continuare exact aceeaşi cercetare, astfel că în modul acesta in[r] e univers ar trebui să se scufunde în abisul neantului, dacă nu s-ar a

subzistând prin sine originar şi independent, în afara acestui t infinit, să-1 susţină şi, în calitate de cauză a originii lui, să-i onung ^ durata. Cât de mare trebuie să concepem această cauză - i-în ranort cu toate lucrurile lumii)? Noi nu cunoaştem lumea în 1 i conţinut şi cu atât mai puţin putem sa-i apreciem mărimea prin atie cu tot ce este posibil. Dar ce ne împiedică, din moment ce evoie în vederea cauzalităţii, de o fiinţă ultimă şi supremă, să n-o ăm totodată, ca grad de perfecţiune, *deasupra oricărui alt posibil?*

. lucru îl putem face lesne, deşi fără îndoială numai prin schiţa f avă a unui concept abstract, reprezentându-ne reunite în el, ca într-o substanţă unică, toată perfecţiunea posibilă; acest concept este favorabil exigentei raţiunii noastre în economia principiilor, nu este în sine supus contradicţiilor, este chiar profitabil în extinderea folosirii raţiunii în cadrul experienţei, prin călăuzirea spre ordine şi finalitate, pe care o dă o astfel de Idee, fără să fie nicăieri contrară în mod decisiv unei experienţe.

Această dovadă merită totdeauna să fie amintită cu stimă. Este cea mai veche, cea mai clară şi cea mai potrivită pentru raţiunea umană comună. înviorează studiu] naturii, după cum ea însăşi îşi dobândeşte existenţa de la acesta, primind astfel mereu forţe noi. Introduce scopuri şi intenţii acolo unde observaţia noastră nu le-ar fi descoperit de la sine şi extinde cunoştinţele noastre despre natură prin firul călăuzitor al unei unităţi particulare, al cărei principiu este în afara naturii. Dar aceste cunoştinţe se răsfrâng iarăşi asupra cauzei lor, adică asupra Ideii care le provoacă, şi intensifică credinţa noastră într-un autor suprem până la o convingere irezistibilă.

N-ar fi deci numai dezolant, ci şi cu totul zadarnic a voi sa „ uezi cu ceva prestigiul acestei dovezi. Raţiunea, care este neîncetat . ta prin argumente atât de puternice şi care sporesc mereu în mâinile ' ?J nu sunt decât argumente empirice, nu poate fi atât de copleşită e nici îndoială a speculaţiei subtile şi abstracte, încât să nu fie smulsă ce indecizie chinuitoare, ca dintr-un vis, printr-o privire pe care o P pra minunilor naturii şi a maiestăţii construcţiei universului, , . . dica din mărime în mărime, până la cea supremă, de la • nat la condiţie, până la autorul suprem şi necondiţionat.

Deşi n-avem nimic de obiectat împotriva a ceea ce este ratio util în acest procedeu, ci dimpotrivă, îl recomandăm şi îl $î_{ncur}$ • „ •' totuşi nu putem aproba pretenţiile pe care această specie de dovacT ' putea să le ridice cu privire la certitudinea apodictică şi la o adez' care n-ar avea nevoie de nici o favoare sau de nici un sprijin străin S'" nici un caz nu poate dăuna unei cauze drepte, daca se coboară limba' dogmatic al unui sofist batjocoritor la tonul de moderaţie şi modestie 1 unei credinţe, care este suficientă pentru a oferi linişte, dar care n ordonă supunere necondiţionată. Afirm, prin urmare, că dovada fizico teologică singură nu poate demonstra niciodată existenţa unei fiinţe supreme, ci că trebuie să lase pe seama celei ontologice (căreia ea nu-i serveşte decât ca introducere) completarea acestei lacune, prin urmare că această dovadă conţine încă mereu *singura dovadă posibilă* (dacă exista cumva o dovadă speculativă), pe care nici o raţiune omenească n-o poate ocoli.

Momentele principale ale acestei dovezi fizico-teologice sunt următoarele: 1. în lume se găsesc pretutindeni semne evidente ale unei orânduiri după un scop determinat, executată cu mare înţelepciune şi într-un tot de o varietate indescriptibilă, atât în ce priveşte conţinutul, cât şi mărimea nelimitată a întinderii. 2. Această orânduire finalistă este complet străină lucrurilor şi aparţine numai contingent acestora, adică natura diferitelor lucruri n-ar fi putut să se adapteze de la sine, prin atâtea mijloace concordante, la scopuri determinate, dacă aceste mijloace n-ar fi fost alese şi întocmite anume pentru aceasta de către un principiu raţional, care ordonează lucrurile conform anumitor Idei puse ca fundament. 3. Există deci o cauză sublimă si înţeleaptă (sau mai multe) care trebuie să fie cauza lumii, nu numai ca natură atotputernica, acţionând orbeşte prin *fecunditatea* ei, ci ca *inteligenţă,* acţionând pnn *libertate.* 4. Unitatea acestei cauze poate fi conchisă din unitatea relaţie' reciproce a părţilor lumii, ca elemente ale unei construcţii arhitectow artistice, şi anume poate fi conchisă cu certitudine în sfera observ . ^ noastre, dar numai cu probabilitate, după toate principiile analogie ■ ceea ce depăşeşte această sferă.

Nu vom şicana aici raţiunea naturală asupra raţionamentului e ^ din analogia unor produse ale naturii cu ceea ce produce arta onie ^ când constrânge cu forţa natura să nu procedeze după scopurile e ■ ^ se adapteze scopurilor noastre (din asemănarea acestor pr°

noarele, ceasornicele), conchide că la baza naturii se va fi caSe ' moi o astfel de cauzalitate, adică intelect şi voinţă, când derivă
ând to hltatea internă a naturii care acţionează liber (care face abia
P° ... ... [O artă şi poate chiar raţiunea însăşi) dintr-o altă artă, deşi
upraonic» omenească. Acest mod de raţionament n-ar rezista
cendentale celei mai severe; trebuie totuşi sa recunoaştem ca dm
ent ce trebuie să numim o cauză, nu putem proceda aici mai sigur
ât în analogie cu astfel de produse corespunzătoare scopului, care
nt singurele ale căror cauze şi mod de acţiune ne sunt complet
unoscute. Raţiunea n-ar putea să se justifice faţă de ea însăşi, dacă ar
vrea să treacă de la cauzalitatea, pe care o cunoaşte, la principii de
explicaţie obscure, pe care nu le cunoaşte.

După acest raţionament, finalitatea şi armonia atâtor întocmiri ale naturii n-ar trebui să dovedească decât contingenţa formei, iar nu pe aceea a materiei, adică a substanţei în lume; căci pentru acest din urmă punct s-ar mai cere să se poată dovedi că lucrurile lumii ar fi în sine improprii pentru o astfel de ordine şi armonie după legi universale, dacă n-ar fi, chiar *în substanţa lor,* produsul unei înţelepciuni supreme; dar în

t

acest scop s-ar cere cu totul alte dovezi decât aceea bazată pe analogie cu arta omenească. Dovada ar putea-o deci demonstra cel mult un

,

arhitect al lumii, care ar fi totdeauna foarte limitat de capacitatea materiei

1

pe care o prelucrează, iar nu un *creator al lumii,* Ideii căruia totul i-ar fi subordonat; ceea ce e departe de a fi suficient pentru marele scop pe care

'

u avem în vedere, anume de a dovedi o fiinţă originară atotsuficientă. Dacă am fi voit să dovedim contingenţa materiei însăşi, ar fi trebuit să recurgem la un argument transcendental, ceea ce aici însă trebuia tocmai evitat.

Raţionamentul conchide deci de la ordinea şi finalitatea care pot fi servate pretutindeni în lume, ca de la o întocmire absolut contingenţă,

a existei Ha unei cauze *proporţionate* acestei întocmiri. Dar conceptul cauze trebuie să ne facă să cunoaştem ceva absolut *determinat* uespre ea si Hnu Poate fi a'l:u' decât acela despre o fiinţă care toar posedă fiinţă Crea> 'nîe'ePcmnea etc, într-un cuvânt toată perfecţiunea, ca o uiniit SU en^- Căci predicatele de putere şi perfecţiune *foarte mari,* pro . ' lnc°nensurabile, nu dau un concept determinat şi nu spun s ce este în sine lucrul, ci nu sunt decât reprezentări de

raporturi despre mărimea obiectului, pe care observatorul compară cu sine însuşi şi cu puterea lui de înţelegere şi care răirT atât de superlative, fie că mărim obiectivul, fie că micşorăm în rap$_0$ acesta subiectul care observă. Acolo unde e vorba de măr; mărim ea (perfecţiunea) unui lucru în genere, nu există alt concept determ decât acela care cuprinde întreaga perfecţiune posibilă, şi numai tot 1 *(omnitudo)* realităţii este universal determinat în concept.

Nu pot crede că cineva s-ar încumeta să sesizeze raportul mărimi' lumii observate de el (ca întindere şi conţinut) faţă de atotputernicie al ordinii lumii faţă de înţelepciunea supremă, al unităţii lumii fată de unitatea absolută a autorului etc. Teologia fizică nu poate deci da un concept determinat despre cauza supremă a lumii şi de aceea nu poate fi suficientă pentru un principiu al teologiei, care la rândul lui urmează să constituie baza religiei.

Pasul spre totalitatea absolută este cu totul imposibil pe calea empirică. Şi totuşi, în dovada fizico-teologică acest pas este făcut. De ce mijloc să ne servim deci pentru a trece peste o prăpastie atât de largă?

După ce s-a ajuns până la admiraţia mărimii înţelepciunii, puterii etc. autorului lumii şi nu se poate merge mai departe, se părăseşte brusc acest argument susţinut prin dovezi empirice şi se trece la contingenţa lumii, conchisă, chiar de la început, din ordinea şi finalitatea ei. Numai de la această contingenţă se trece acum exclusiv, prin concepte transcendentale, la existenţa unei fiinţe absolut necesare şi de la conceptul necesităţii absolute a cauzei prime la conceptul acestei fiinţe, care este universal determinat sau determinant, adică la conceptul unei realităţi atotcuprinzătoare. Dovada fizico-teologică s-a înnămolit deci in întreprinderea ei; pentru a ieşi din această încurcătură, ea a sărit brusc spre dovada cosmologică; iar fiindcă aceasta din urmă nu e decât o dovadă ontologică deghizată, cea dintâi nu şi-a realizat în adevăr intenţia decât prin raţiune pură, deşi iniţial negase orice înrudire cu ea şi voise sa întemeieze totul pe dovezi evidente scoase din experienţă.

Re
prezen
tanţii
teologi
ei

fizice nu au deci nici un motiv să se ara atât de rezervaţi faţă de dovada transcendentală şi să o privească de^ cu prezumţia unor naturalişti clarvăzători, ca şi cum ar fi o pânza păianjen ţesută de nişte spirite subtile şi obscure. în adevăr, daca

ă se examineze pe ei înşişi, ar găsi că după ce au mers o bună *A* rlrum pe terenul naturii şi experienţei şi cu toate acestea se văd ca tot atât de departe de obiectul care apare înaintea raţiunii lor; 'nC^ brusc acest teren şi trec în imperiul unor simple posibilităţi piU, e aripile Ideilor, speră să ajungă aproape de ceea ce se sustrăsese UI1 ' cercetărilor lor empirice. După ce, în sfârşit, printr-un salt atât de ic îsi închipuie că au pus piciorul pe un teren solid, ei extind a întregului câmp al creaţiei un concept, care acum este determinat r a cărui posesiune au ajuns fără să ştie cum) şi explică idealul, care nu a decât un produs al raţiunii pure, deşi destul de sărăcăcios şi mult sub demnitatea obiectului lui, prin experienţă, fără a voi totuşi să mărturisească că au ajuns la această cunoaştere sau supoziţie pe o altă cărare decât aceea a experienţei.

Astfel, la baza dovezii fizico-teologice despre existenţa unei fiinţe originare unice ca fiinţă supremă se află dovada cosmologică, iar la baza acesteia, dovada ontologică şi, fiindcă în afara acestor trei căi nu mai este deschisă nici una pentru raţiunea speculativă, dovada ontologică, numai din concepte pure ale raţiunii, este singura posibilă, dacă mai este cumva posibilă o dovadă a unei judecăţi înălţate atât de mult deasupra oricărei folosiri empirice a intelectului.

Capitolul al treilea

Secţiunea a şaptea

CRITICA ORICĂREI TEOLOGII ÎNTEMEIATE PE PRINCIPII SPECULATIVE ALE RAŢIUNII

aca prin *teologie* înţeleg cunoaşterea fiinţei originare, ea este sau
ogie din simplă raţiune *(theologia rationalis),* sau una din revelaţie
ata *J-* Cea dintâi concepe obiectul ei sau numai prin raţiune *pură,*
re .. . Oru l u nor concepte *pur* transcendentale *(ens originarium,*
sau S mum ens *entium),* şi se numeşte teologie transcendentală,
din "8 en ţă supremă, cu ajutorul unui concept pe care îl împrumută
l a t ^ ^ su ^ etum i nostru), şi ar trebui să se numească teologie
a ă. Acela care nu admite decât o teologie transcendentală se

numeşte *deist,* iar acela care admite şi o teologie naturală se nu *teist.* Cel dintâi admite că putem eventual cunoaşte existenţa unei f ■' £ originare prin simplă raţiune, dar conceptul nostru despre ea este n ° transcendental, anume numai ca despre o fiinţă care are toată realit dar pe care nu o putem determina mai îndeaproape. Cel de-al doi afirmă că raţiunea este în stare să determine mai îndeaproape obiect l după analogia cu natura, anume ca pe o fiinţă care, prin intelect s' libertate, conţine în sine principiul prim al tuturor celorlalte lucruri Cel dintâi îşi reprezintă deci prin această fiinţă numai o *cauză a lumi'* (rămânând nedecis dacă e o cauză prin necesitatea naturii ei sau prin libertate), pe când cel de-a] doilea îşi reprezintă un *autor al lumii.*

Teologia transcendentală este acea teologie care sau îşi propune să derive existenţa fiinţei prime dintr-o experienţă în genere (fără a determina ceva mai îndeaproape despre lumea căreia ea îi aparţine), si se numeşte *cosmoteologie,* sau crede că îi cunoaşte existenţa prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienţei, şi se numeşte *ontoteologie.*

Teologia naturală conchide atributele şi existenţa unui autor al lumii din constituţia, ordinea şi unitatea care se găsesc în această lume, în care trebuie sa se admită două specii de cauzalitate şi regula fiecăreia din ele, anume: natură şi libertate. Ea se ridică deci de la această lume spre inteligenţa supremă ca principiu fie al oricărei ordini şi perfecţiuni naturale, fie a] oricărei ordini şi perfecţiuni morale. în primul caz se numeşte *teologie fizică,* în cel de-al doilea, *teologie morală**.

Cum suntem obişnuiţi să înţelegem prin conceptul de Dumnezeu nu numai o natură eternă care acţionează orbeşte, ca rădăcina a lucrurilor, ci o fiinţă supremă care, prin intelect şi libertate, trebuie să ne creatorul lucrurilor, şi acest concept este de altfel singurul care ne interesează, am putea la rigoare să contestăm *deistului* orice credinţa in Dumnezeu şi să-i lăsăm numai afirmarea unei fiinţe prime sau a un cauze supreme. Cum însă, pentru motivul că nu cutează să afirme lucru cineva nu poate fi acuzat că vrea să-1 nege, este mai moderat şi

* Nu moralii teologică, căci aceasta cuprinde legi morale, care *presupun* ■ unui cârmuitor suprem al lumii, pe când teologia morală este o convingere desp unei fiinţe supreme, convingere care se bazează pe legi morale.

m. *teistul* crede într-un *Dumnezeu,* pe când *teistul* într-un

t să sp" ° [ust - wU (summa intelligentia). Să căutăm acum izvoarele posibile

turor acestor încercări ale raţiunii.

iv/T mulţumesc aici să definesc cunoaşterea teoretică ca pe una prin nOsc *ceea ce este,* iar pe cea practică ca pe una prin care îmi Car nt *ceea ce trebuie (soli) să fie.* Potrivit acestor definiţii, folosirea

t'că a raţiunii este aceea prin care cunosc *apriori* (ca necesar) că

este: pe când folosirea practică este aceea prin care se cunoaşte *Hori* ceea ce trebuie *(soli)* să se întâmple. Dacă este indubitabil cert r ca ceva este, fie ca ceva trebuie să se întâmple, dar totuşi numai condiţionat, atunci o anumită condiţie determinată poate să fie sau absolut necesară în acest scop, sau poate să nu fie decât presupusă ca arbitrară şi accidentală. în primul caz, condiţia este postulată *(perthesin),* în al doilea, ea este presupusă *(perhypothesin).* Cum există legi practice care sunt absolut necesare (cele morale), dacă acestea presupun în mod necesar o existenţă ca fiind condiţia posibilităţii forţei lor *obligatorii,* atunci această existenţă trebuie *postulată,* deoarece condiţionatul, de la care pleacă raţionamentul pentru a ajunge la această condiţie determinată, este el însuşi cunoscut *a priori* ca absolut necesar. Vom arăta mai târziu că legile morale nu numai că presupun existenţa unei fiinţe supreme ci, fiind absolut necesare din alt punct de vedere, o şi postulează cu bună dreptate, deşi desigur numai în mod practic; acum lăsăm încă la o parte acest mod de raţionament.

Fiindcă, atunci când este vorba numai de ceea ce este (nu de ceea

ce trebuie să fie), condiţionatul, care ne este dat în experienţă, este

otdeauna conceput ca fiind contingent, condiţia care îi aparţine nu poate

1 cun°scută de aici ca absolut necesară, ci ea nu serveşte decât ca o

poziţie relativ necesară sau mai curând *indispensabilă* pentru

noaşterea raţională a condiţionatului, dar care în sine şi *a priori* este

ara. Dacă deci necesitatea absolută a unui lucru trebuie să fie cunoscută;

decât dir cunoaşterea teoretică, acest lucru nu s-ar putea efectua

in concepte *apriori,* dar niciodată ca necesitate a

unei cauze în p°n cu o existenţă dată prin experienţă,

să» i CUnoaStere teoretică este *speculativă* când se referă la

un obiect

au la astfpi H

nJcJ concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin

Penenţă. Ea este opusă *cunoaşterii naturii,* care nu se raportează

la alte obiecte sau predicate ale lor, decât la cele care pot fi dat "
experienţă posibilă.

"

°

Principiul în baza căruia conchidem de la ceea ce se întâmnr
la ceea ce e contingent în mod empiric), ca este Un efect, la o cauză
principiu al cunoaşterii naturii, şi nu al cunoaşterii speculative. Căci d * facem abstracţie de el, ca de un principiu care conţine condf experienţei posibile în genere, şi dacă, lăsând la o parte tot empiricul vrem să-1 aplicăm la contingent în genere, nu mai rămâne nici cea mai mică justificare a unei astfel de judecăţi sintetice, pentru a vedea de aici cum pot trece de la ceva ce este la ceva cu totul diferit (numit cauză)- ba chiar conceptul de cauză, ca şi cel de contingent, pierde într-o astfel de folosire pur speculativă orice semnificaţie, a cărei realitate obiectivă să poată fi făcută conceptibilă *in concreto.*

Când conchidem de la existenţa *lucrurilorm* lume la cauza lor, acest raţionament nu aparţine folosirii *naturale* a raţiunii, ci celei *speculative;* căci cea dintâi raportează la o cauză oarecare nu lucrurile însele (substanţele), ci numai *ceea ce se întâmplă,* adică *stările* lor, ca fiind contingente din punct de vedere empiric; că substanţa însăşi (materia) este contingenţă, ca existenţă, ar trebui să fie o cunoştinţă pur speculativă a raţiunii. Dar chiar când ar fi vorba numai despre forma lumii, de modul legăturii şi de schimbările ei, şi de aici aş vrea să conchid o cauză care e cu totul distinctă de lume, aceasta n-ar fi nici ea decât o judecată a raţiunii pur speculative, fiindcă obiectul nu este aici un obiect al unei experienţe posibile. Dar atunci principiul cauzalităţii, care este valabil numai in câmpul experienţei, iar în afara acestuia este fără întrebuinţare, ba chiar fără sens, ar fi cu totul abătut de la menirea lui.

Afirm însă că toate încercările unei folosiri pur speculative a raţiunii în materie de teologie sunt cu totul infructuoase şi, în natura io internă, nule şi

lipsite de valoare; că principiile folosirii naturale a

raţiunii nu conduc nicidecum la o teologie, că prin urmare, daca nu pun la bază legi morale sau dacă acestea nu sunt folosite ca conducător, nu poate exista o teologie a raţiunii. Căci toate principi sintetice ale intelectului au o folosire imanentă, pe când pe[1]^ cunoaşterea unei fiinţe supreme se cere o folosire transcenden principiilor, pentru care intelectul nostru nu este deloc dotat. *Pen* legea cauzalităţii, valabilă empiric, să poată conduce la fiinţa ong

hui să aparţină lanţului obiectelor experienţei; dar în acest aceasta, * ; ar fi la rândul ei condiţionată, ca toate fenomenele. Dar caZ ^ S ar fi permis saltul dincolo de limita experienţei cu ajutorul C'liaI A' mice a raportului dintre efecte şi cauzele lor, ce concept ar 'e^U a e nrocure acest procedeu? Fără îndoială. nu un concept despre Pu , s UDremâ, fiindcă experienţa nu ne oferă niciodată pe cel mai mare ° ' toate efectele posibile (ca urmând să-i ateste cauza). Dacă ni s-ar te numai pentru a nu lăsa nici un gol în raţiunea noastră, să olem această lacună a determinării complete printr-o simplă Idee de rfectiune supremă şi de necesitate originară, ni s-ar face desigur o favoare, dar acest lucru nu poate fi pretins în baza dreptului unei dovezi irezistibile. Dovada fizico-teologică ar putea deci, eventual, întări alte dovezi (dacă există astfel de dovezi), unind speculaţia cu intuiţia; dar prin sine însăşi, mai curând ea pregăteşte intelectul pentru cunoaşterea teologică şi îi dă o direcţie dreaptă şi naturală decât să poată desăvârşi ea *singură* opera.

De aici se vede deci că problemele transcendentale nu permit decât răspunsuri transcendentale, adică din pure concepte *apriori* fără cel mai mic ameste empiric. Dar aici problema este, evident, sintetică şi reclamă o extindere a cunoaşterii noastre dincolo de orice limită a experienţei, anume spre existenţa unei fiinţe care trebuie să corespundă simplei noastre Idei, căreia nici o experienţă nu-i poate fi adecvată vreodată. Dar după dovezile noastre de mai sus, orice cunoaştere sintetică a *priori* nu este posibilă decât prin aceea că ea exprimă condiţiile formale ale unei experienţe posibile şi că deci toate principiile nu au decât o valabilitate anentă, adică ele se raportează numai la obiecte ale cunoaşterii pince sau la fenomene. Deci nici cu ajutorul procedeului trans-ental nu se realizează nimic în ce priveşte teologia raţiunii pur speculat ive.

su acă msă cineva ar prefera să pună la îndoială toate dovezile de mai uno "^ticii decât să lase să-i fie răpită convingerea despre greutatea satisf ^Umente folosite de atâta timp, el nu poate totuşi refuza de a şi j . Provocarea mea, când cer ca cel puţin să se justifice în ce mod expen C iluminări se încumetă el să zboare dincolo de orice noi dn ■ ^0SI^'l^' Prin puterea unor simple Idei. Aş ruga să fiu scutit de rnu]t J SctU de remanierea unora vechi. Căci, deşi aici nu avem prea S' "mdcă toate dovezile pur speculative sfârşesc în cele din

m ă crede
urmă în una singură, anume în cea ontologică, deci eu nu am a m
acelei raţiuni eliberate de simţuri, deşi, afară de
din acest motiv foarte combativ, eu nici nu vreau să resping prov de a descoperi în fiecare încercare de acest fel paralogisrnul s[1] H * zădărnici astfel pretenţia lui, totuşi, în felul acesta, speranţa îm [a] succes mai bun al celor deja obişnuiţi cu convingeri dogmatice n dispărea complet niciodată şi de aceea eu rămân la singura cerinţă iu ta anume să se justifice în general şi din natura intelectului omene precum şi din toate celelalte izvoare de cunoaştere, modul cum vre' cineva să procedeze pentru a extinde absolut a *priori* cunoaşterea lui si a o împinge până acolo unde nu ajunge nici o experienţă posibilă şi deci nici un mijloc pentru a asigura realitate obiectivă unui concept format de noi înşine. Oricum ar fi ajuns intelectul la acest concept, totuşi existenţa obiectului nu poate fi găsită analitic în concept, căci cunoaşterea *existentei* obiectului constă tocmai în aceea că obiectul este pus în sine, *în afara ideii.* Dar este cu totul imposibil să ieşi prin tine însuţi dintr-un concept şi să ajungi la descoperirea de noi obiecte şi fiinţe transcendente, fără a urma legătura empirică (prin care însă nu sunt date niciodată decât fenomene).

Dar deşi raţiunea, în folosirea ei pur speculativă, nu este nici pe departe suficientă pentru un scop atât de mare, anume pentru a ajunge la existenţa unei fiinţe supreme, totuşi ea are o foarte mare utilitate în a *corecta* cunoaşterea acestei fiinţe în cazul în care cunoaşterea ar putea fi scoasă din alte surse, în a o pune de acord cu sine însăşi şi cu orice scop inteligibil şi de a o purifica de tot ceea ce ar putea fi contrar conceptului unei fiinţe prime, precum şi de orice amestec de jimitan empirice.

Teologia transcendentală, cu toată insuficienţa ei,păstrează to u.
un important folos negativ şi este o cenzură

mai
permanentă a raţiu
mai
noastre, când aceasta nu are de-a face decât cu Idei pure, care toc
aceea nu permit alt etalon decât unul transcendental. Căci, din m în care *supoziţia* unei fiinţe supreme şi

p , pt
concept pe latura lui transcendentală, în calitate de concept al une ^ necesare şi dotate cu realitate atotsuficiente, ca mte % • supremă, şi-a afirmat fără contestaţie valabilitatea sub alt raport, p ^ unul practic, ar fi de cea mai mare importanţă să se determine exac

l une

eme ceea ce aparţine simplului fenomen (antropo-realitatea P' Ş 5 sens jar g) şi să se spulbere totodată toate aserţiunile morfi SIIIU ^-rerent dacă ele sunt *ateiste, deiste* sau *antropomorfice;* acest foarte uşor într-o examinare critică de acest lucru, întrucât fU 6S urnente, prin care se arată incapacitatea raţiunii omeneşti cu aceleaşi roarea existenţei unei astfel de fiinţe, sunt în mod necesar ^"Vlf contrare."[1] ?ntr_o examina

u

Căci, de unde să ia cineva, prin speculaţia Con pură a raţiunii, C°n sterea perspicace că nu există o fiinţă supremă ca principiu prim C tru tot ce există sau că acestei fiinţe nu-i convine nici unul din t 'butele pe care ni le reprezentăm, după efecte, ca fiind analoge cu ealitâtile dinamice ale unei fiinţe gânditoare sau că, în cazul din urmă, aceste atribute ar trebui să fie supuse şi tuturor limitărilor pe care sensibilitatea le impune inevitabil inteligenţelor, pe care le cunoaştem din experienţă.

Fiinţa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a raţiunii un simplu ideal, totuşi un *ideal fără lipsuri,* un concept care încheie şi încununează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; şi dacă va fi existând o teologie morală care poate completa această lacună, atunci teologia transcendentală, care mai înainte era numai problematică, dovedeşte cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului acestei teologii şi prin cenzura permanentă a unei raţiuni, care este înşelată destul de des de sensibilitate şi care nu totdeauna este de acord cu propriile ei Idei. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existenţa în afara lumii (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără condiţiile timpului, omniprezenţa fără condiţiile spaţiului, atotputernicia e c. sunt predicate pur transcendentale, şi de aceea conceptul lor purificat, de care orice teologie are atâta nevoie, nu poate fi scos decât om teologia transcendentală.

SUPLIMENT LA DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ **Despre folosirea regulativă a Ideilor raţiunii pure**

c°nfi a*ul tuturor încercărilor dialectice ale raţiunii pure ne nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentală,

anume că toate raţionamentele noastre care vor să ne conducă
de câmpul experienţei posibile sunt înşelătoare şi lipsite de fund ci el ne învaţă totodată această particularitate, anume că rar omenească are o înclinaţie naturală de a depăşi această limită că Irl transcendentale îi sunt tot atât de naturale cum îi sunt intele categoriile, cu deosebirea totuşi că în timp ce acestea din urmă du ' adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele di * produc o simplă, dar irezistibilă aparenţă, a cărei iluzie abia poat r înlăturată prin cea mai riguroasă critică.

Tot ceea ce este fundat pe natura forţelor noastre trebuie să fi adaptat unui scop şi în concordanţă cu folosirea lor legitimă, numai dacă putem evita o anumită neînţelegere şi dacă putem găsi direcţia proprie a acestor forţe. Astfel, pe cât se pare, Ideile transcendentale îşi vor avea folosirea lor bună şi prin urmare *imanentă,* deşi atunci când se ignorează semnificaţia lor şi când sunt luate drept concepte de lucruri reale ele pot fi transcendente în aplicaţie şi tocmai de aceea înşelătoare. Căci nu Ideea în sine, ci numai folosirea ei poate fi, în raport cu întreaga experienţă posibilă, sau *transcendentă,* sau *imanentă,* după cum este îndreptată fie direct asupra unui obiect presupus corespunzător, fie asupra folosirii în genere a intelectului în raport cu obiectele cu care are de-a face, şi toate greşelile subrepţiunii trebuie atribuite totdeauna unui cusur al judecăţii, dar niciodată intelectului sau raţiunii.

Raţiunea nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la
intelect şi, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu *creează*
concepte (de obiecte), ci numai le *ordonează şi* le dă acea unitate pe care
ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor, adică în raport cu
totalitatea seriilor, pe care intelectul nu o ia în considerare, el ocupan-
du-se numai de acea legătură *prin care se constituie* pretutindeni *seni*
condiţii după concepte. Raţiunea nu are deci propriu-zis ca obiect de
intelectul şi folosirea lui în conformitate cu un scop, şi aşa cum aces
uneşte diversul în obiect, prin concepte, raţiunea la rândul ei reun ,

prin Idei divers ul concep telor,

punând o anumită unitate colecti
scop al actelor intelectului, care altfel nu sunt ocupate decât cu uni
distributivă.

Susţin, prin urmare, că Ideile transcendentale nu au nicio folosire constitutivă, astfel încât prin ele să fie date concepte

te iar în caz că sunt înţelese în acest sens, ele nu sunt decât anumite° 'sofistice (dialectice). în schimb, ele au o excelentă nişte con *y* .yg j indispensabil necesară, anume de a îndrepta folosire ^ anumit scop, în vederea căruia liniile de direcţie ale intelec ^ ^. converg într-un punct care, deşi nu este desigur decât [Uturor ^ *imaginarius),* adică un punct din care conceptele ° t lui nu pornesc în realitate, fiindcă este plasat cu totul în afara inte , experienţei posibile, el serveşte totuşi pentru a le procura cea ■ are unitate împreună cu cea mai mare extindere. De aici rezultă, *d văi* pentru noi iluzia ca şi când aceste linii de direcţie ar porni chiar la un obiect care s-ar afla în afara câmpului cunoaşterii posibile în od empiric (aşa cum sunt văzute obiectele îndărătul suprafeţei oglinzii), dar această iluzie (pe care totuşi o putem împiedica de a înşela) este totuşi indispensabil necesară dacă, în afara de obiectele care sunt înaintea ochilor noştri, vrem totodată să vedem şi pe cele care se află departe în spatele nostru, adică în cazul nostru, dacă vrem să împingem intelectul dincolo de orice experienţă dată (parte a întregii experienţe posibile), să-1 acomodăm prin urmare pentru extinderea cea mai mare şi cât mai în exterior cu putinţă.

Dacă aruncăm o privire asupra cunoştinţelor intelectului nostru în toată întinderea lor, găsim că partea pe care o are aici propriu-zis raţiunea şi ceea ce caută ea să realizeze este *sistematicul* cunoaşterii, adică înlănţuirea ei în virtutea unui unic principiu. Această unitate a raţiunii presupune totdeauna o Idee, anume pe cea a formei unui tot al cunoaşterii, care precedă cunoaşterea determinată a părţilor şi conţine condiţiile pentru a determina *apriori* fiecărei părţi locul ei şi raportul cu celelalte. Această Idee postulează prin urmare o unitate completă a noaşterii intelectului, prin care această cunoaştere devine nu numai un gregat accidental, ci un sistem înlănţuit după legi necesare. Nu se poate °^n.U~Z's sPune că această Idee este un concept al unui obiect, ci al •n c°mplete a acestor concepte, întrucât această unitate serveşte n „ ' ca regulă. Astfel de concepte ale raţiunii nu sunt scoase din ra' ci mai curând noi chestionăm natura după aceste Idei şi ade -ani cunoa?terea noastră ca deficientă, atâta timp cât ea nu le este etc „ a' ^e concede că se găseşte cu greu *pământ pur, apă pură, aer pur*

pujj. [Oate] acestea, conceptele despre ele (care deci, în ce priveşte
deplină, nu-şi au originea decât în raţiune) sunt necesare pentru

a determina adecvat partea care revine în fenomen fiecăreia di cauze naturale, şi astfel toate materiile sunt reduse la (oarecum simpla greutate), săruri şi substanţe combustibile (ca f ! sfârşit la apă şi aer ca vehicule (un fel de maşini, prin care acti ^ elementele precedente), pentru a explica, după Ideea unui meca ' acţiunile chimice ale materiilor între ele. Căci, deşi în realitate n exprimăm astfel, totuşi o astfel de influenţă a raţiunii asupra clasificări fizicienilor poate fi descoperită foarte uşor.

Dacă raţiunea este o facultate de a deriva particularul din general atunci una din două: sau generalul este *în sine cert* şi dat, în care caz el nu reclamă decât judecata, pentru a efectua subsumarea, şi astfel particularul este determinat în mod necesar – e ceea ce eu voi numi folosire apodictică a raţiunii – , sau generalul nu este admis decât ca *problematic* şi nu e decât o simplă Idee, iar particularul este cert, dar universalitatea regulii în raport cu această consecinţă este încă o problemă; atunci mai multe cazuri particulare, care toate sunt certe, sunt probate prin această regulă, pentru a vedea dacă decurg din ea, şi în acest caz, dacă există aparenţa că toate cazurile particulare care pot fi date decurg din ea, se conchide universalitatea regulii, apoi din aceasta toate cazurile care nici nu sunt date în sine. Voi numi ipotetică această folosire a raţiunii.

Folosirea ipotetică a raţiunii, bazată pe Idei admise în calitate de concepte problematice, nu este propriu-zis *constitutivă,* adică nu este astfel întocmită încât prin ea, dacă vrem să judecăm în mod riguros, să urmeze adevărul regulii generale, luată ca ipoteză. în adevăr, cum putem cunoaşte toate consecinţele posibile care, decurgând din acelaşi principiu admis, dovedesc universalitatea lui? O astfel de folosire nu e decât regulativă, servind pentru a introduce, pe cât posibil, unitate 1 cunoştinţele particulare şi pentru *a apropia* astfel regula universalitate.

Folosirea ipotetică a raţiunii tinde deci spre unitatea sistematica cunoştinţelor intelectului, iar această unitate este *piatra de încerc adevărului* regulilor. Invers, unitatea sistematică (ca simpla Idee) nu decât o unitate *proiectată,* care în sine nu trebuie considerată ca dată, ci numai ca problemă, care însă serveşte spre a găsi, P folosirea multilaterală şi particulară a intelectului, un principiu şi ^{S}P

si a o
f 1 această folosire şi spre cazurile care nu sunt date, îndrepta ast»
face un . *ye&e* însă numai că unitatea sistematică sau raţională a
• lor diverse ale intelectului este un principiu *logic* care, acolo
CUno? lectul singur nu ajunge la reguli, serveşte să-1 ajute prin Idei şi
*S ă procure diversităţii regulilor lui unitate (sistematică) bazată
t0 rincipiu şi, prin aceasta, înlănţuire cât mai întinsă posibil. Dacă
f6 tura obiectelor sau natura intelectului, care le cunoaşte ca atare,
destinată în sine pentru o unitate sistematică şi dacă aceasta poate fi
stulată *a priori* într-o anumită măsură, chiar fără a ţine seamă de un
stfel de interes al raţiunii, şi deci dacă se poate spune: toate cunoştinţele
posibile ale intelectului (inclusiv cele empirice) au unitate raţională şi se
află sub principii comune, din care, cu toată diversitatea lor, pot fi
derivate, acesta ar fi un principiu *transcendental* al raţiunii, care ar face
necesară unitatea sistematică, nu numai din punct de vedere subiectiv şi
logic, ca metodă, ci şi obiectiv.

Vom lămuri aceasta printr-un caz al folosirii raţiunii. Printre diferitele specii de unităţi bazate pe conceptele intelectului se află şi aceea a cauzalităţii unei substanţe, care se numeşte forţă. Diversele fenomene ale aceleiaşi substanţe arată la prima vedere atâta etero-geneitate, încât la început trebuie să admitem aproape tot atât de multe forţe ale ei câte efecte se manifestă, ca în sufletul omenesc senzaţia, conştiinţa, imaginaţia, memoria, inteligenţa, discernământul, plăcerea, dorinţaetc. Iniţial, o maximă logică ordonă să restrângem pe cât posibil această aparentă diversitate, descoperind prin comparaţie identitatea ascunsă şi cercetând dacă imaginaţia, unită cu conştiinţa, nu e poate memorie, iar inteligenţa, discernământul nu sunt poate chiar intelect şi
'IUne- Ideea unei *forţe fundamentale,* despre care însă logica nu ne raiează dacă aşa ceva există, este cel puţin

problema unei
Prezentări sistematice a diversităţii forţelor. Principiul
logic al raţiunii
realizăm pe cât posibil această unitate, şi cu cât
fenomenele unei
eJ 'C Sau alteia sunt găsite identice între ele, cu atât mai
probabil va fi că
(SU0t decât manifestări diverse ale uneia şi aceleiaşi
forţe, care
^Parativ) poate fi numită *forţa* lor *fundamentam.* La fel
se procedează
Şlcu
celelalte.

Forţe comparative fundamentale trebuie la rândul lor co între ele, pentru ca, descoperind elementul lor comun, să fi ate apropiate de o forţa fundamentală unică şi radicală, adică absolut' n această unitate raţională este numai ipotetică. Nu se afirmă că o astf ^ unitate trebuie să se găsească în realitate, ci că ea trebuie caut r -6 interesul raţiunii, adică în vederea instituirii unor anumite prin p '■" pentru diversele reguli pe care le pune la îndemână experienţa si v" acolo unde se poate, trebuie introdusă în felul acesta unitate sistem'at' a în cunoaştere.

Observăm însă, daca dăm atenţie folosirii transcendentale a raţiuni' că această Idee de forţă fundamentală în genere nu e menită numai ca problemă pentru folosirea ipotetica, ci că ea pretinde o realitate obiectivă, prin care este postulată unitatea sistematică a diverselor forte ale unei substanţe şi este instituit un principiu apodictic al raţiunii. în adevăr, încă înainte de a fi probat unitatea diverselor forţe, ba chiar şi atunci când, după toate încercările, n-am reuşit să o descoperim, presupunem totuşi că o astfel de unitate trebuie să se găsească; şi aceasta nu numai, ca în cazul amintit, din cauza unităţii substanţei, ci chiar şi acolo unde sunt multe substanţe, deşi într-un anumit grad omogene, ca în materie în genere, raţiunea presupune unitatea sistematică a diverselor forţe, fiindcă legile particulare ale naturii se subordonează celor mai generale, iar economia principiilor nu este numai un principiu economic al raţiunii, ci o lege internă a naturii.

în realitate nici nu se întrevede cum poate avea loc un principiu logic al unităţii raţionale a regulilor, dacă n-ar fi presupus un principiu transcendental, prin care o astfel de unitate sistematică este admisa *apriori* ca necesară şi inerentă obiectelor însele. Căci cu ce drept poate cere raţiunea, în folosirea ei logică, să trateze ca o unitate numai ascunsă diversitatea forţelor, pe care natura ne face să le cunoaştem., sa le derive dintr-o forţă fundamentală oarecare, în măsura în care e
există, dacă ar fi liberă să admită că este tot atât de posibil ca toate
să nu fortele să fie eterogene şi ca unitatea sistematică
a derivării 101
fie conformă naturii? Căci atunci ea ar proceda de-a dreptul împo menirii ei, punându-şi ca scop o Idee care ar contrazice cu întocmirea naturii. Nu se poate spune nici că ea a scos de ma>' din constituţia contingenţă a naturii, această unitate după princip raţiunii. Căci legea raţiunii care ne obligă s-o căutăm este ne

n-am avea raţiune, iar fără raţiune n-am avea o căci fa jntelectului şi, în lipsa acesteia, nici un criteriu suficient sistem empiric şi deci, în vederea acestui criteriu, noi trebuie să a £ m unitatea sistematică a naturii ca obiectiv valabilă şi folosire

nCC A eastă supoziţie transcendentală o mai găsim ascunsă admirabil ■ iniile filosofilor, deşi ei n-au cunoscut-o totdeauna aici sau nu '■ mărturisit-o. Că toate diversităţile lucrurilor particulare nu exclud ; Etatea speciei; că diversele specii trebuie tratate numai ca determinări diferite ale unui mic număr de *genuri,* iar acestea ca determinări de *clase* şi mai înalte; că trebuie căutată deci o anumită unitate sistematică a tuturor conceptelor empirice posibile, întrucât ele pot fi derivate din concepte mai înalte şi mai generale, este o regulă didactică sau un principiu logic, fără care n-ar putea avea loc nici un fel de folosire a raţiunii, fiindcă noi nu putem conchide de la general la particular decât întrucât punem la bază proprietăţi generale ale lucrurilor sub care se află cele particulare.

Dar că o astfel de armonie se găseşte şi în natură, e ceea ce presupun filosofii în cunoscuta regulă didactică că principiile nu trebuie înmulţite fără necesitate *(entiapraeter necessitatem non esse multiplicanda).* Ceea ce înseamnă că însăşi natura lucrurilor oferă materie pentru unitatea raţională şi că aparenta diversitate infinită nu trebuie să ne reţină de a presupune îndărătul ei o unitate a proprietăţilor fundamentale, din care varietatea poate fi derivată numai printr-o mai mare determinare. Această unitate, deşi nu este decât o simplă Idee, a fost căutată în toate topurile cu atâta zel, încât a existat mai curând

duce treptat la trei şi în sfârşit la două diferitele specii de c^ un (materia pietrelor şi chiar a metalelor); dar încă nemulţumiţi ace .eaSta> chimiştii nu pot renunţa la gândul de a presupune îndărătul Şi al s anet^i ur> gen unic, ba chiar un principiu comun al pământurilor eCo Or- S-ar putea eventual crede că motiv de a modera decât e a încuraja dorinţa de a o atinge. A însemnat mult faptul că chimiştii au P ut reduce toate sărurile la două specii principale: acizi şi alcalini; ei ' cearcă chiar să considere şi această diferenţă numai ca o varietate sau manifestare diversă a uneia şi aceleiaşi materii fundamentale. S-a a a se reduce treptat la trei şi în sfârşit la două diferitele specii de u (

încercare ipotetică care, dacă reuşeşte, dă tocma«cin$_e$ prin această probabilitate principiului explicativ presupus. Dar o astfel de i ^
egoistă este foarte uşor de deosebit de Ideea potrivit căreia
1!: ft
presupune că această unitate raţională este adecvată naturii însăs' ■ aici raţiunea nu cerşeşte, ci ordonă, deşi fără a putea determina Iim't acestei unităţi.

Dacă între fenomenele care ni se oferă ar fi o diversitate atât ri mare, nu vreau să zic ca formă (căci sub acest raport ele pot fi sirnil între ele), ci în privinţa conţinutului, adică a varietăţii fiinţelor existente încât nici cel mai perspicace intelect omenesc n-ar putea descoperi prin compararea unui fenomen cu altul, nici cea mai mică asemănare (un caz care desigur poate fi conceput), atunci legea logică a genurilor n-ar putea avea loc în nici un caz; şi n-ar mai avea Ioc nici chiar conceptul de gen sau vreun alt concept general, ba chiar nici intelectul, acesta neavând de-a face decât cu astfel de concepte. Principiul logic al genurilor presupune deci un principiu transcendental, dacă acesta trebuie să fie aplicat la natură (prin care eu nu înţeleg aici decât obiecte care ne sunt date). Potrivit acestui principiu, în diversul unei experienţe posibile se presupune în mod necesar omogeneitate (deşi gradul ei nu poate fi determinat *apriori),* căci fără aceasta n-ar fi posibile concepte empirice, prin urmare nici experienţă.

Principiului logic al genurilor, care postulează identitatea, i se opune un altul, anume acela al *speciilor,* care are nevoie de varietatea şi diversitatea lucrurilor, cu tot acordul lor sub acelaşi gen, şi care prescrie intactului să nu acorde mai puţină atenţie speciilor decât genurilor. Acest principiu (de perspicacitate sau de discernământ) limitează foarte mult pornirea uşuratică a celui dintâi (a inteligenţei), şi raţiunea manifestă aici două interese opuse, pe de o parte interesul *ster* (generalităţii) cuprivire la genuri,pe de altă parte, interesul *conţinuţii* u (a determinării) cu privire la varietatea speciilor, căci în primul c intelectul cuprinde cu gândirea, desigur, multe subconceptele $^{lu)'p}$ când în al doilea cuprinde şi mai mult *în fiecare dintre ele.* Ac opoziţie se manifestă şi în modul de gândire foarte difer[1] naturaliştilor, din care unii (care sunt mai ales speculativi). ^{o_a} ^ ostili eterogenei taţii, caută mereu unitatea genului, pe când ceila ,1 ales capetele empirice) caută să dividă neîncetat natura în atâtea v

trebui să renunţăm la speranţa de a judeca fenomenele

v acestui ultim mod de gândire se află, evident, şi un ■ ■ logic, care are ca scop sistematizarea completă a tuturor ^finC t telor, atunci când, pornind de la gen, cobor la diversul care este CUn° t în gen ?* m m°du' acesta caut să procur sistemului extindere, tOn' ffl jn primul caz, când urc spre gen, caut să-i dau simplicitate. . ,■ sfera conceptului care desemnează un gen, ca şi din spaţiul pe î] poate ocupa materia, nu se poate vedea cât de departe poate merge Hviziunea genului. De aceea, *orice gen* cere *specii* diverse, iar acestea, 1 rândul lor, cer *subspecii* diverse; şi cum nu există nici o subspecie care să nu aibă la rândul ei o sferă (sferă ca *conceptus communis),* raţiunea cere, în toată întinderea ei, ca nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima, căci cum ea este tot un concept care nu conţine în sine decât ceea ce este comun unor lucruri diverse, iar acest concept nu poate fi determinat complet, prin urmare nici raportat în primul rând Ia un individ,în consecinţă el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificării ar putea fi exprimată astfel: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Dar e lesne de văzut că nici această lege logică n-ar avea sens şi aplicaţie, dacă n-ar avea ca bază o *lege* transcendentală *a specificării* care, fără îndoială, nu cere de la lucrurile care pot deveni obiectele noastre o *infinitate* reală sub aspectul varietăţilor: căci pentru aceasta principiul logic, care nu afirmă decât *indeterminarea* sferei logice cu privire la diviziunea posibilă, nu dă nici un prilej; dar această lege prescrie totuşi intelectului să caute sub fiecare specie care ni se prezintă subspecii şi pentru fiecare diferenţă alte diferenţe mai mici. Căci dacă -ar exista concepte *inferioare,* n-ar exista nici concepte *superioare.* Dar ^ e ectul cunoaşte totul numai prin concepte, prin urmare, numai atât a ajunge în diviziune, el nu cunoaşte niciodată prin simplă intuiţie, ci eauna prin concepte *inferioare.* Cunoaşterea fenomenelor în rec,erminarea lor completă (care nu este posibilă decât prin intelect) neîncetat o specificare continuă a conceptelor şi o înaintare spre con C °are r^m^n înc^ mereu şi de care s-a făcut abstracţie în Ptal de specie şi cu atât mai mult în cel de gen. g . east^ 'e£e a specificării nu poate nici ea să fie împrumutată din "ă căci aceasta nu poate face dezvăluiri atât de întinse.

Specificarea empirică se opreşte curând în loc în distingerea div dacă n-a fost condusă de legea transcendentală a specificăr • [U]'' precedând-o ca un principiu al raţiunii, o împinge să caute mere ' ^ diversitate şi să o presupună neîncetat, chiar dacă nu se d simţurilor. Pentru a descoperi că există pământuri absorbante de s diferite (pământuri calcaroase şi pământuri sărăturoase), a fost nev " de o regulă premergătoare a raţiunii, care punea intelectului proble de a căuta varietatea, presupunând natura destul de bogată, pentru bănui această varietate. în adevăr, noi nu avem intelect decât sub suno ziţia deosebirilor din natură, cât şi sub condiţia că obiectele ei au omogeneitate, căci tocmai varietatea a ceea ce poate fi cuprins sub un concept constituie folosirea acestui concept şi ocupaţia intelectului.

Raţiunea pregăteşte deci intelectului câmpul lui: 1) printr-un principiu al *omogemităţii* diversul ui sub genuri superioare; 2) printr-un principiu al *varietăţii* omogenului sub specii inferioare; iar pentru a completa unitatea sistematică, ea adaugă 3) şi o lege a *afinităţii* tuturor conceptelor, care ordonă o trecere continuă de la fiecare specie la fiecare alta, prin creşterea graduală a diversităţii. Putem numi aceste principii principiile *omogenei taţii, specificării şi continuităţii* formelor. Cel din urmă rezultă din unirea primelor două, după ce, urcând spre genuri superioare, cât şi coborând spre specii inferioare, s-a perfectat în Idee înlănţuirea sistematică; atunci toate varietăţile sunt înrudite între ele, fiindcă ele descind toate dintr-un singur gen suprem unic, trecând prin toate gradele unei determinări mai mari.

Unitatea sistematică sub cele trei principii logice poate fi ilustrata in modul următor: putem considera fiecare concept ca un punct care, ca şi poziţia unui spectator, îşi are orizontul lui, adică din el pot fi reprezentate şi oarecum cuprinse într-o privire o mulţime de lucruri. In interioru acestui orizont trebuie să poată fi dată o mulţime infinită de puncte, care fiecare, la rândul lui, îşi are orizontul lui mai îngust; adică ne specie conţine subspecii, după principiul specificării, iar orizontul og nu constă fiind tras decât din orizonturi mai mici (subspecii), şi nu din puncte. 1 au sferă (indivizi). Dar pentru diversele orizonturi, adică genuri,
sunt determinate din tot atâtea concepte, se poate concepe ca
un orizont comun, de unde ele sunt toate cuprinse cu privirea ca 01 ^ punct central, care este genul superior, până când în cele din urm

• - alt este orizontul general şi adevărat, care este determinat din *de* vedere al conceptului suprem şi cuprinde în sine toată ^"etateade genuri, specii şi subspecii.

vsn acest punct de vedere suprem mă conduce legea omo-•râtii pe când spre toate punctele de vedere inferioare şi spre ^ ■ tea lor maximă mă conduce legea specificării. Dar cum în felul V nu există nici un vid în întreaga sferă a tuturor conceptelor posibile ■ * afara acestei sfere nu poate fi găsit nimic, din supoziţia acelui zont general şi din diviziunea lui completă rezultă principiul: *non datur vacuum formarum,* adică nu există genuri diverse originare şi nrime care ar fi oarecum izolate şi separate între ele (printr-un spaţiu intermediar vid), ci că toate genurile diverse nu sunt decât diviziuni ale unui gen unic, suprem şi universal; şi din acest principiu derivă consecinţa lui nemijlocită: *datur continuum formarum,* adică toate varietăţile speciilor se ating între ele şi nu permit nici o trecere de la una la alta printr-un salt, ci numai prin toate gradele mai mici ale diferenţei, prin care se poate ajunge de la una la alta; într-un cuvânt, nu există specii sau subspecii, care (în conceptul raţiunii) să fie cele mai apropiate între ele, ci sunt mereu posibile specii intermediare, a căror deosebire de cea dintâi şi de cea de-a doua este mai mică decât deosebirea dintre ele.

Prima lege preîntâmpină astfel rătăcirea în varietatea diverselor genuri originare şi recomandă omogeneitatea; a doua, dimpotrivă, limitează această înclinaţie spre uniformitate şi ordonă distingerea subspeciilor înainte de a ne îndrepta, cu conceptul nostru general, spre indivizi. Cea de-a treia reuneşte pe cele două, prescriind, în ciuda varietăţii maxime, omogeneitatea prin trecerea treptată de la o specie la a ta> care indică un fel de înrudire a diferitelor ramuri, întrucât toate au leŞ» din aceeaşi tulpină.

ar această lege logică a unui *continuum specierum (formarum ^icum)* presupune o lege transcendentală *(lex continui in natura),* e to'osirea intelectului n-ar fi decât indusă în eroare prin acea $ăs *h* UandPoateoca^eexactoPusă naturii. Această lege trebuie deci caz ZCZe ^C P"ncjiP" Pur transcendentale şi nu empirice. în ultimul Pfodu ^ V£l" ma* ^™u decât sistemele, dar de fapt ea cea dintâi a "ici i Slstematicu) cunoaşterii naturii. îndărătul acestor legi nu se află P1 ascunse de a face o probă cu ele, ca simple încercări, deşi,

fără îndoială, acolo unde această înlănţuire se manifestă ea of motiv puternic de a considera ca întemeiată unitatea concepută i ^ şi deci aceste legi îşi au folosul lor şi sub acest raport, ci se vede "!<" clar că ele judecă economia cauzelor prime, diversitatea efecte! afinitatea, rezultată de aici, a membrilor naturii, ca fiind în sine ratio f şi adecvate naturii şi deci aceste principii se recomandă în mod dire nu numai ca procedee metodologice.

Dar e uşor de văzut că această continuitate a formelor este o simnis Idee, căreia nu i se poate indica un obiect corespunzător în experienţă *nu numai* fiindcă în natură speciile sunt în adevăr separate şi de aceea ele trebuie să constituie în sine un *quantum discretum* şi că, în caz că progresia treptată în afinitatea lor ar fi continuă, ea ar trebui să conţină o adevărată infinitate de membri intermediari, care s-ar afla între două specii date, ceea ce este imposibil, *ci şi* fiindcă noi nu putem da acestei legi o utilizare empirică determinată, întrucât prin ea nu e indicat nici cel mai nemsemnat criteriu de afinitate, potrivit căruia să putem căuta seria graduală a diversităţii şi punctul până unde să o căutăm, ci nimic altceva decât indicaţia generală că trebuie să o căutăm.

Dacă, în ce priveşte ordinea, schimbăm principiile amintite mai sus, spre a le orândui corespunzător *folosirii experienţei,* principiile *unităţii* sistematice s-ar prezenta cam în felul acesta: *diversitate, afinitate* şi *unitate,* fiecare din ele însă luată ca Idee în gradul cel mai înalt al totalităţii ei. Raţiunea presupune cunoştinţele intelectului, care sunt aplicate mai întâi experienţei, şi ea caută unitatea cunoştinţelor după Idei, unitate care merge mai departe decât se poate întinde experienţa. Afinitatea diversului, cu toată varietatea lui sub un principiu al unităţii, nu priveşte numai lucrurile, ci şi mai mult încă proprietăţile şi forţele simple ale lucrurilor. De aceea, când, de exemplu, printr-o experienţ (încă nu pe deplin verificată), cursul planetelor ne este dat ca circular, noi găsim diferenţe, bănuim aceste diferenţe în ceea ce poate modi 1
cercul în unul din aceste cursuri deviate, după o lege constantă, pnn ° gradele intermediare infinite, adică mişcările planetelor, care nu
circulare, se vor apropia mai mult sau mai puţin de proprietăţile cer şi cad în elipsă. Cometele arată o diferenţă încă şi mai mare a or 1 lor, căci (atât cât permite observaţia) ele nici nu se mişcă în cerc, '
însă că au un curs parabolic, care este totuşi înrudit cu elipsa şi[n]

a în toate observaţiile noastre, dacă axa mare a elipsei este fidistin[s] Astfel, după îndrumarea acelor principii, ajungem la foarte m :i[or] acestor orbite în forma lor, iar prin aceasta, mai

:i[or]

unitatea cauzei tuturor legilor mişcării lor (gravitaţia); de aici ^^ ■ *A* m apoi cuceririle noastre şi căutăm să explicăm din acelaşi [n6 6] ■ ■' si toate varietăţile şi derogările aparente de la acele reguli, în ^ • adăugăm chiar mai mult decât poate confirma vreodată [S] 'nta anume concepem noi înşine, după regulile afinităţii, orbite bolice de comete, în care aceste corpuri părăsesc cu totul lumea stră solară şi, mergând din soare în soare, reunesc în mersul lor părţile ele mai îndepărtate ale unui sistem cosmic, nemărginit pentru noi, care este legat prin una şi aceeaşi forţă motrice.

Ceea ce este remarcabil în aceste principii şi este singurul lucru care ne preocupă, e faptul că ele par a fi transcendentale şi că, deşi nu conţin decât simple Idei pentru aplicarea folosirii empirice a raţiunii, pe care aceasta nu le poate urma decât oarecum asimptotic, adică numai aproximativ, fără a le atinge vreodată, totuşi, ca judecăţi sintetice *apriori,* au valabilitate obiectivă, dar nedeterminată, servesc ca regulă a experienţei posibile şi sunt folosite de fapt cu bun succes, ca principii euristice, în prelucrarea experienţei, fără să se poată totuşi înfăptui o deducţie transcendentală a lor, ceea ce cu privire la Idei este totdeauna imposibil, cum s-a dovedit mai sus.

In Analitica transcendentală am distins, printre principiile intelectului, pe cele *dinamice,* ca principii pur regulative ale *intuiţiei,* de cele matematice, care sunt constitutive în raport cu intuiţia. Cu toate vestea, amintitele legi dinamice sunt, fără îndoială, constitutive în raport [cu ex]*Per*ienţa, întrucât ele fac posibile *a priori conceptele,* fără care nici [0] Wperienţă nu are loc. Principiile raţiunii pure, dimpotrivă, nu pot fi stitutive nici măcar în ce priveşte *conceptele* empirice, fiindcă lor nu P ate n dată nici o schemă a sensibilităţii corespunzătoare şi deci nu [avea un] obiect *in concreto.* Dacă renunţ la o atare folosire empirică > ca principii constitutive, cum pot totuşi să le asigur o folosire [lv]ă şi, o dată cu ea, o oarecare valabilitate obiectivă, şi ce sens [poat]e avea această folosire?

pg [eie]ctul constituie pentru raţiune un obiect, ca şi sensibilitatea mtelect. A constitui sistematic unitatea tuturor actelor empirice

posibile ale intelectului este îndeletnicirea raţiunii, aşa cum intel

leagă, prin concepte, diversul fenomenelor şi îl subordonează 1 i empirice. Dar actele intelectului sunt, fără schemele sensibirr ■* *nedeterminate;* tot astfel şi *unitatea raţiunii este* în sine *nedeterminare*' ce priveşte condiţiile şi gradul în care, respectiv până unde, intele trebuie să lege sistematic conceptele lui. Dar cu toate că o schemă pem unitatea sistematică completă a tuturor conceptelor intelectului nu poat fi găsită în *intuiţie,* un *analogon* al unei astfel de scheme poate şi trebuie totuşi sa fie dat, iar acesta este Ideea unui *maximum* al separării si al legării cunoaşterii intelectului într-un principiu. în adevăr, un maximum şi totalitatea absolută pot fi concepute în mod determinat, fiindcă toate condiţiile restrictive care dau o diversitate nedeterminată sunt înlăturate Ideea raţiunii este deci un *analogon* al unei scheme a sensibilităţii, dar cu această deosebire, că aplicarea conceptelor intelectului la schema raţiunii nu este o cunoaştere a obiectului însuşi (ca la aplicarea categoriilor la schemele lor sensibile), ci numai o regulă sau un principiu al unităţii sistematice a oricărei folosiri a intelectului. Cum orice principiu, care stabileşte *apriori* intelectului unitatea totală a folosirii lui, este valabil şi pentru obiectul experienţei, deşi numai indirect,principiile raţiunii pure au realitate obiectivă şi cu privire la acesta din urmă, dar nu pentru *a determina* ceva în obiect, ci numai pentru a indica procedeul prin care folosirea empirică şi determinată a intelectului se poate pune complet de acord cu sine însuşi, prin aceea că ea este pusă în legătură, *pe cât posibil,* cu principiul unităţii universale şi este derivată din el.

Numesc *maxime* ale raţiunii toate principiile subiective care nu sunt scoase din natura obiectului, ci din interesul raţiunii în legătură cu o anumită perfecţiune posibilă a cunoaşterii acestui obiect. Astfel, exista maxime ale raţiunii speculative care se bazează numai pe interesul ei speculativ, deşi pot părea că sunt principii obiective.

Dacă principiile pur regulative sunt considerate ca fiind co stitutive, ele pot fi contradictorii ca principii obiective; dar daca considerate numai ca *maxime,* atunci nu există o veritabilă contra ci numai un interes diferit al raţiunii, care dă naştere unei divergen, modul de a gândi. în realitate, raţiunea nu are decât un singur mte . conflictul maximelor ei nu este decât o diferenţiere şi o limitare rec p a metodelor, pentru a satisface acest interes.

iul acesta, la *cutare* gânditor predomină mai mult interesul
■ *it'i* (după principiul specificării), iar la *cutare* altul interesul
d>vers!. ^upă principiul agregaţiei). Fiecare crede că şi-a obţinut
V "t lui din cunoaşterea obiectului şi totuşi şi-o întemeiază numai
°A unea mai rnare sau mai mică la unul din cele două principii, din
^a ci unul nu are temeiuri obiective, ci numai interesul raţiunii, şi
Carf£ rin urmare ar putea fi numite mai bine maxime decât principii.
Când văd oameni inteligenţi în dispută între ei cu privire la caracteristica
menilor, animalelor sau plantelor, ba chiar a corpurilor regnului
ineral, unii admiţând, de exemplu, caractere etnice particulare şi bazate
descendenţă sau chiar diferenţe decisive şi ereditare între familii, rase
etc , alţii, dimpotrivă, susţinând că natura a făcut în această privinţă
reguli absolut identice şi că orice diferenţă nu se bazează decât pe
accidente externe, n-am decât să iau în considerare natura obiectului,
pentru a înţelege că obiectul este mult prea profund ascuns pentru
amândoi, pentru ca ei să poată vorbi dintr-o cunoaştere a naturii
obiectului, Nu este altceva decât interesul dublu al raţiunii, una din părţi
însuşindu-şi sau afectând a-şi însuşi un interes, iar cealaltă parte celălalt
interes, prin urmare diferenţa maximelor în legătură cu diversitatea sau
unitatea naturii. Acestea două pot fi foarte bine unite, dar atâta timp cât
sunt considerate drept cunoştinţe obiective, ele cauzează nu numai
dispută, ci şi obstacole care ţin adevărul mult timp în loc, până ce se va
găsi un mijloc de a concilia interesele opuse şi de a satisface raţiunea în
acest
punct.

La fel stau lucrurile cu afirmarea sau contestarea faimoasei legi a *scării continue* a creaturilor, pusă în circulaţie de L e i b n i z şi expusă **excelent** de **B** o n n e t, care nu este altceva decât o aplicaţie a pnncipiului afinităţii, întemeiat pe interesul raţiunii; căci observaţia şi înri a^terea P^trur"Zătoare a întocmirii naturii nu puteau să o pună la nj emână ca afirmaţie obiectivă. Treptele unei astfel de scări, aşa cum
preti Poate indıCa exPe"en‡a> se aflâ mult Prea distanţate între ele, iar atâ[.s j noastre mici diferenţe sunt de obicei în natura însăşi prăpăstii diVere ^Si. încât pe astfel de

observaţii (în special într-o atât de mare ase$_{mă}$ * $^{e\ de}$ ieruri, unde trebuie să fie totdeauna uşor de găsit anumite Djujp r^{1} ^ ^{a}P^{f}opieri) nu se poate pune bază, ca fiind intenţii ale naturii. **inci**n^{1} ^{met}°da de a căuta ordine în natură după un astfel de ?' maxima de a considera o atare ordine ca fiind întemeiată

într-o natură în genere, fără a putea determina unde

si •*

si

merge, este fără îndoială un principiu regulativ al ratiu '

excelent; dar care, ca atare, merge mult prea departe, p$_{ent}$' e8Ulm ?l

rienţa şi observaţia să-i poată fi adecvate, dar care, fără a det ^ CXpe~

indică totuşi raţiunii calea spre unitatea sistematică. Wa CeVâ'

Despre scopul final al dialecticii naturale a raţiunii omeneşti

Ideile raţiunii pure nu pot fi niciodată dialectice în sine ci nu ' simpla lor folosire greşită face ca din ele să rezulte pentru noi o aparentă înşelătoare; căci ele ne sunt date prin natura raţiunii noastre si este imposibil ca acest tribunal suprem al tuturor drepturilor şi pretenţiilor speculaţiei noastre să conţină el însuşi amăgiri şi iluzii originare Probabil că ele îşi vor fi având menirea lor bună şi utilă în constituţia naturală a raţiunii noastre. Dar gloata sofiştilor strigă, ca de obicei, împotriva absurdităţii şi contradicţiilor şi ultragiază guvernul în ale cărui planuri intime ea nu poate pătrunde, deşi datorează influenţelor binefăcătoare ale acestui guvern însăşi conservarea ei şi chiar cultura, care o pune în stare să-1 blameze şi să-1 condamne.

Nu ne putem servi cu siguranţă de un concept *a priori* fără a fi înfăptuit deducţia lui transcendentală. Ideile raţiunii pure nu permit, desigur, o deducţie de genul celei a categoriilor; dar dacă e ca ele să aibă cât de puţin o valabilitate obiectivă, chiar dacă numai nedeterminată, şi să nu reprezinte numai nişte ficţiuni goale *(entia rationis ratiocinantis),* atunci trebuie să o neapărat să fie posibilă o deducţie a lor, chiar dacă aceasta diferă mult de cea care se poate efectua cu *obiect* categoriile. Aceasta es e completarea operei critice a raţiunii pure şi pe aceasta vrem întreprindem acum.

Este o mare diferenţă dacă ceva este dat raţiunii mele ca un

.CMC o maie uucicma uaca ceva csic uai muuii" *

în mod absolut sau numai ca un *obiect în Idee.* în primul caz, con ^^

mele tind să determine obiectul; în al doilea caz, nu exista in rea

decât o schemă, căreia nu-i este dat în mod direct nici un o

chiar ipotetic, ci care serveşte numai pentru a ne reprezenta a

^

sub aspectul unităţii lor sistematice, prin intermediul rap ^$_{cepOi}$| această Idee, prin urmare în mod indirect. Astfel, spun ca , _ j-$_{ta[e}$a i inteligenţe supreme este o simplă Idee, cu alte cuvinte ca

unei

498

trebuie să constea în aceea că se raportează direct la un

trebuie s p

]uiob'ecDV „ n astfel de sens noi n-am putea justifica valabilitatea

. ,v cj cj nu este decât o schemă a conceptului unui lucru în lui ob'eC ' g j^g conciiţii]e celei mai mari unităţi raţionale posibile, genere. nurnai pentru a dobândi cea mai mare unitate sistematică care ^ • a empirică a raţiunii noastre, derivând obiectul experienţei ÎD j-n otiectul imaginar al acestei Idei, ca din principiul sau cauza ci se zice.de exemplu, că lucrurile lumii trebuie considerate *ca " d* si-ar avea existenţa lor de la o inteligenţă supremă. în modul Ideea nu este propriu-zis decât un concept euristic şi nu ostensiv, ■ u arată cum e constituit un obiect, ci cum trebuie sa *căutăm,* sub conducerea lui, natura şi înlănţuirea obiectelor experienţei în genere. Dacă însă se poate arăta că deşi cele trei specii de Idei transcendentale *(psihologică, cosmologică* şi *teologică)* nu se referă direct la nici un obiect care să le corespundă şi nici la *determinarea* lui, totuşi ca reguli ale folosirii empirice a raţiunii ele duc, sub supoziţia unui astfel de *obiect în Idee,* la unitatea sistematică şi extind totdeauna cunoaşterea experimentală, fără a veni vreodată în contradicţie cu ea, atunci este o *maximi* necesară a raţiunii de a proceda după astfel de Idei. Şi aceasta este deducţia transcendentală a tuturor Ideilor raţiunii speculative, nu ca principii *constitutive* ale extinderii cunoaşterii noastre la obiecte mai multe decât cele pe care le poate oferi experienţa, ci ca principii *regulative ale* unităţii sistematice a diversului cunoaşterii empirice în genere, care, în felul acesta, este mai bine consolidată şi rectificată în Propriile ei limite decât ar putea fi fără astfel de Idei, prin simpla folosire aPrincipiilor intelectului.

oi lămuri acest lucru. Luând ceea ce numim Idei ca principii, vom maj *întâi (în* psihologie) toate fenomenele, acţiunile şi receptivitatea ^ ui nostru de firul conducător al experienţei interne în aşa fel, *ca* vj acesta ar fi o substanţă simplă, care există continuu (cel puţin în corn U nt*tate personală, în timp ce stările lui, din care cele ale conti ' T ^aC Parte *decât* în calitate de condiţii externe, se schimbă fen ' n a*l doilea rând* (în cosmologie), trebuie să urmărim condiţiile car e n * natura^e' at^t interne cât şi externe, într-o astfel de cercetare Unterm 6 mc'le'e nicăieri, ca şi când acestea ar fi în sine infinite şi fără Pnm sau suprem, deşi din acest motiv noi nu negăm existenţa,

în afara tuturor fenomenelor, a cauzelor prime, pur inteli *w* fenomenelor, pe care însă niciodată nu avem nevoie să le introd ' a'e
legătură cu explicaţiile naturii, fiindcă nu le cunoaştem deloc î ^n *în al treilea rând* (cu privire la teologie), trebuie să considerăm ^ ce poate aparţine nexului experienţei posibile *ca şi când* ac ^ constitui o unitate absolută, însă cu totul dependentă si totd ^ condiţionată în cadrul lumii sensibile, dar în acelaşi timp *ca s'* * ansamblu] tuturor fenomenelor (lumea sensibilă însăşi) ar avea fn af propriei sfere, un principiu unic suprem şi atotsuficient, anume o ratiu oarecum autonomă, originară şi creatoare, în raport cu care reglăm orie folosire empirică a raţiunii *noastre* în întinderea ei cea mai largă ca *si când* obiectele însele ar fi izvorât din acel prototip al oricărei raţiuni; ceea ce înseamnă a deriva fenomenele interne ale sufletului nu dintr-o substanţă gânditoare simplă, ci pe unele din altele după Ideea unei fiinţe simple; a deriva ordinea cosmică şi unitatea ei sistematică nu dintr-o inteligenţă supremă, ci a scoate din Ideea unei cauze suveran înţelepte regula potrivit căreia raţiunea poate fi întrebuinţată cel mai bine în legarea cauzelor şi efectelor în lume, spre propria ei satisfacţie.

Nimic nu ne împiedică *să admitem* aceste Idei şi ca obiective şi ipostatice, exceptând numai Ideea cosmologică, unde raţiunea se izbeşte de o antinomie când vrea să realizeze acest lucru (Ideea psihologică şi cea teologică nu conţin astfel de antinomii). Căci în ele nu există o contradicţie; deci cum ar putea cineva să ne conteste realitatea lor obiectivă, din moment ce despre posibilitatea lor el cunoaşte tot atât de puţin, pentru a o nega, cât şi noi, pentru a o afirma. Totuşi, pentru admite ceva, încă nu e destul să nu se opună nici un impediment pozi 1 şi nu ne poate fi permis să introducem, pe simplul credit al raţiun speculative, care ţine să-şi completeze opera ei, ca obiecte re . determinate nişte fiinţe imaginare, care depăşesc toate concep noastre, deşi nu contrazic pe nici unul din ele. Astfel, nu ele ' trebuie admise, ci numai realitatea lor trebuie să aibă valoare scheme de principiu regulativ al unităţii sistematice a oricărei cun . a naturii, prin urmare ele trebuie puse la bază numai ca analoga ^ reale, nu însă ca atare în sine. înlăturăm din obiectul Ideii con . ^ limitează conceptul intelectului nostru, dar care numai ele si s ^ posibil ca noi să avem despre un lucru oarecare un

concep | t

500

epem ceva despre care nu avem nici o noţiune ce este el Şjacuffl despre care concepem totuşi un raport cu ansamblul în . g este analog celui pe care îl au fenomenele între

r' d admitem, prin urmare, astfel de fiinţe ideale, nu extindem
• noaşterea noastră dincolo de obiectele experienţei posibile,
^ ' unitatea empirică a acesteia din urmă, prin unitatea sistematică,
. hemă ne-o dă Ideea, care prin urmare nu are valoare de
itti ci numai de principiu regulativ Căci faptul că
oiu constitutiv, ci numai de principiu regulativ. Căci faptul că
.]ucru corespunzător Ideii, un ceva sau o fiinţă reală, nu * eamnă că am vrut să extindem cu concepte transcendente cunoaşterea oastrâ despre lucruri, căci această fiinţă nu este pusă ca fundament decât în Idee, şi nu în sine, prin urmare numai pentru a exprima unitatea sistematică, care trebuie să ne servească drept îndreptar în folosirea empirică a raţiunii, fără ca totuşi să decidă care este principiul acestei unităţi sau natura internă a unei astfel de fiinţe pe care, în calitate de cauză, se bazează ea.

Astfel,conceptul transcendental, şi singurul determinat,pe care ni-1 dă despre Dumnezeu raţiunea pur speculativă este în sensul cel mai exact un concept *deist,* adică raţiunea nu ne pune la îndemână nici măcar valabilitatea obiectivă a unui astfel de concept, ci numai Ideea a ceva, pe care toată realitatea empirică îşi fundează unitatea ei supremă şi necesară; acest ceva nu poate fi gândit altfel decât în analogie cu o substanţă reală, care, după legi raţionale, este cauza tuturor lucrurilor, când întreprindem a-1 gândi ca un obiect absolut particular şi când, satisfăcuţi cu simpla Idee a principiului regulativ al raţiunii, nu preferăm ? ™ o parte completarea tuturor condiţiilor gândirii, ca depăşind intelectul omenesc, ceea ce însă nu se împacă cu scopul unei unităţi matice perfecte în cunoaşterea noastră, căreia cel puţin raţiunea nu-i P"ne nici o limită.

e aceea se întâmplă că, atunci când admit o fiinţă divină, nu am
gur nici cel mai mic concept, nici despre posibilitatea internă a
i supreme, nici despre necesitatea existenţei ei, totuşi pot
ratin ' ■ probleme care privesc contingentul şi pot procura
caj ^ P ^ mulţumire cu privire la cea mai mare unitate pe
s p . . căuta în folosirea ei empirică, dar nu cu privire la această
msăşi, ceea ce dovedeşte că interesul ei speculativ, şi nu

cunoaşterea pătrunzătoare, o autorizează să plece de la un
află atât de departe deasupra sferei ei, pentru a privi de acol *w* ^ *
într-un tot complet. °
lecte'eei

Aici, la una şi aceeaşi supoziţie, se arată în modul de gâ H-
diferenţă care este subtilă, totuşi de mare importantă în fi "^
transcendentală. Eu pot avea suficient motiv pentru a admite cev i° ^
(suppositio relativa), fără a fi totuşi autorizat să-1 admit în mod ab V[V]
(suppositio absoluta). Această distincţie este potrivită atunci c"
vorba numai de un principiu regulativ, a cărui necesitate în sine
cunoaştem, fără îndoială, dar nu izvorul ei, şi pentru care admitem
principiu suprem numai în scopul de a gândi universalitatea principiului
într-un mod mai determinat decât atunci când, de exemplu, gândesc ca
existentă o fiinţă care corespunde unei simple Idei, şi anume unei Idei
transcendentale. în cazul acesta eu nu pot admite niciodată existenţa în
sine a acestui lucru, deoarece nici un fel de concepte, prin care pot gândi
în mod determinat un obiect oarecare, nu sunt suficiente pentru aceasta,
şi deoarece condiţiile valabilităţii obiective a conceptelor mele sunt
excluse prin Ideea însăşi. Conceptele realităţii, substanţei, cauzalităţii,
chiar cele ale necesităţii în existenţă nu au, în afara folosirii prin care fac
posibilă cunoaşterea empirică a unui obiect, nici un sens care să
determine un obiect oarecare. Ele pot să fie deci folosite, fără îndoială,
la explicarea posibilităţii lucrurilor în lumea sensibilă, dar nu a
posibilităţii *universului însuşi,* fiindcă acest principiu explicativ ar trebui
să fie în afara lumii şi, prin urmare, nu un obiect al unei experienţe
posibile. Totuşi pot admite o astfel de fiinţă incomprehensibilă, obiect
al unei simple Idei, în raport cu lumea sensibilă, dar nu în sine. Deoarece,
dacă la baza celei mai mari folosiri empirice posibile a raţiunii me e
află o Idee (a unităţii sistematic complete, despre care voi vorbi mai
precis îndată), care în sine nu poate fi niciodată

prezentată adecv
experienţă, deşi ea este indispensabil necesară, pentru a apropia uni a ^
empirică de gradul cel mai înalt posibil, voi fi nu numai autorizat, c^
silit să realizez această Idee, adică să-i presupun un obiect real, dar ,
ca ceva în genere, pe care în sine nici nu-1 cunosc şi căruia nu-
proprietăţi analoge conceptelor intelectului în folosirea lui

^
decât ca unui principiu al acelei unităţi sistematice, în rapor ^
g
din urmă. Deci, după analogia realităţilor din lume, a subs a ,

" ■ ■ si a necesităţii, voi imagina o fiinţă care posedă toate acestea
caUza!i • • a SUpremă şi, cum această Idee nu se bazează decât pe
T i t ândi această fiinţă ca *raţiune independentă* care
în ^eT ea voi putea gândi această fiinţă ca *raţiune independentă,* care raPun jje armonie supremă şi prin cea de unitate este cauza Pnn , j. astfel încât eu las la o parte toate condiţiile care limitează Un numai pentru a face posibilă, sub protecţia unui asemenea ■' iu originar, unitatea sistematică a diversului în univers şi, cu rul acestei unităţi, cea mai mare folosire empirică posibilă a raţiunii, siderând toate legăturile ca şi *când* ele ar fi dispoziţiile unei raţiuni nreme, faţă de care raţiunea noastră este o copie slabă. îmi imaginez atunci această fiinţă supremă prin simple concepte, care nu-şi au propriu-zis aplicaţie decât în lumea sensibilă; dar fiindcă nu am recurs la acea supoziţie transcendentală decât pentru o folosire relativă, anume pentru ca ea să-mi procure substratul celei mai mari unităţi posibile a experienţei, eu pot desigur gândi, cu ajutorul proprietăţilor care aparţin numai lumii sensibile, o fiinţă pe care o disting de lume. Nu pretind în nici un caz şi nici nu sunt autorizat să pretind a cunoaşte acest obiect al Ideii mele în ceea ce poate fi el în sine; pentru aceasta nu am concepte, şi chiar conceptele de realitate, substanţă, cauzalitate, ba chiar necesitate în existenţă, îşi pierd orice sens şi nu sunt decât titluri goale pentru concepte, fără nici un conţinut, când cutez să ies cu ele în afara câmpului simţurilor. Nu concep relaţia unei fiinţe, pentru mine total necunoscută in sine, cu cea mai mare unitate sistematică a universului decât pentru a face din această fiinţă o schemă a principiului regulativ al celei mai mari folosiri empirice posibile a raţiunii mele.

Uacă acum aruncăm privirea asupra obiectului transcendental al
11 noastre, vedem că nu putem presupune existenţa *în sine* a acestui
Iect duPă conceptele de realitate, substanţă, cauzalitate etc, fiindcă
concepte nu au nici cea mai mică aplicaţie la ceva care este cu
'ferit de lumea sensibilă. Deci supoziţia raţiunii despre o fiinţă
unit" ■ a> °a ^"nC*cauz^ Primă, este gândită numai ca relativă, în scopul
• Sistematice a lumii sensibile şi ca simplu ceva în Idee, despre care
ce a m mC*Un concePt de ceea ce este el *în sine.* Astfel se şi explică de
IH.. nevoie, în raport cu ceea ce este dat simţurilor ca existent, de
uinţe prime *necesare* în sine, dar niciodată nu putem

avea nici

cel mai mic concept despre această fiinţă şi despre *nec* • absolută. es"a(ea ei

Acum putem pune clar în faţa ochilor rezultatul întregii di transcendentale şi putem determina exact scopul final al Ideilo eCt'Ci pure, care nu devin dialectice decât prin neînţelegere şi jmpr H Raţiunea pură nu se ocupă în realitate cu nimic decât cu sine însăs' ' ■ ■' nu poate avea altă ocupaţie, căci nu obiectele îi sunt date ei în ved ' unităţii conceptului de experienţă, ci cunoştinţele intelectului în ved unităţii conceptului raţiunii, adică a înlănţuirii într-un principiu. Unitat raţională este unitatea sistemului, şi această unitate sistematică nu serveşte raţiunii obiectiv ca un principiu, pentru a o extinde asupra obiectelor, ci subiectiv, ca maximă, pentru a o aplica la orice cunoaştere empirică posibilă a obiectelor. Cu toate acestea, înlănţuirea sistematică pe care raţiunea o poate da folosirii empirice a intelectului nu favorizează numai extinderea acestei folosiri, ci garantează şi legitimitatea ei, iar principiul unei astfel de unităţi sistematice este şi el obiectiv, dar în mod nedeterminat *(principium vagum),* nu ca principiu constitutiv, servind să determine ceva cu privire la obiectul lui direct, ci ca principiu pur regulativ şi ca maximă, servind să favorizeze şi să consolideze la infinit (nedeterminat) folosirea empirică a raţiunii prin deschiderea de noi drumuri, pe care intelectul nu le cunoaşte, fără a veni totuşi vreodată câtuşi de puţin în contradicţie cu legile folosirii empirice.

Dar raţiunea nu poate gândi această unitate sistematică altfel decât dând în acelaşi timp Ideii ei un obiect, care însă nu poate fi procurat de nici o experienţă, căci experienţa nu procură niciodată un exemplu de unitate sistematică perfectă. Această fiinţă a raţiunii *(ens ratioms ratiocinatae)* nu este, desigur, decât o simplă Idee şi prin urmare ea nu este admisă în mod absolut şi *în sine* ca ceva real, ci este pusă ca fundament numai în mod problematic (fiindcă noi nu o putem atinge pnn nici un concept al intelectului), pentru a considera orice înlănţuire lucrurilor din lumea sensibilă *ca şi când* şi-ar avea fundamentu ^ această fiinţă a raţiunii, dar numai în scopul de a baza pe ea u sistematică, care este indispensabilă raţiunii, iar cunoaşterii emp"1^ f, intelectului îi este favorabilă în toate felurile şi totodată nu-i Poa niciodată contrară.

t]eg e greşit sensul acestei Idei de îndată ce este considerată tia sau chiar şi numai ca supoziţia unui lucru real, căruia ne-am 08 a ' atribuim principiul constituţiei sistematice a lumii; mai curând ^ mplet nedecis ce fel de natură are în sine principiul ei, care se conceptelor noastre, şi admitem o Idee numai ca punct de SU!i e unicul din care putem extinde acea unitate atât de esenţială ve. .j gj atât de salutară intelectului; într-un cuvânt, acest lucru f scendental nu este decât schema acelui principiu regulativ, prin care - tiunea extinde, atât cât există în ea, unitatea sistematică asupra întregii experienţe.

Primul obiect al unei astfel de Idei sunt eu însumi, considerat numai ca natură gânditoare (suflet). Dacă vreau să caut proprietăţile cu care există în sine o fiinţă gânditoare, trebuie să întreb experienţa şi nu pot aplica la acest obiect nici una din toate categoriile, decât întrucât schema lor este dată în intuiţia sensibilă. Dar în felul acesta nu ajung niciodată la o unitate sistematică a tuturor fenomenelor simţului intern. în locul unui concept al experienţei, deci (despre ceea ce este în realitate sufletul), care nu ne poate duce departe, raţiunea ia conceptul de unitate empirică a oricărei gândiri şi, concepând această unitate ca necondiţionată şi originară, face din acest concept un concept al raţiunii (Idee) despre o substanţă simplă care, rămânând în sine imuabilă (personal identică), se află în raport cu alte lucruri reale dinafară ei – într-un cuvânt, un concept despre o inteligenţă simplă, independentă. Aici însă ea nu are nimic altceva în vedere decât nişte principii ale unităţii sistematice în explicarea fenomenelor sufletului, anume de a considera toate

eterminările ca aparţinând unui subiect unic, toate forţele ca derivate, pe

c'Posibil,dintr-o singură facultate fundamentală unică, orice schimbare

a Parţinând stărilor uneia şi aceleiaşi fiinţe permanente şi de a

. enta toate *fenomenele în* spaţiu ca fiind complet distincte de actele

sch "'' Această simplicitate a substanţei etc. nu ar trebui să fie decât

fund 3 'Dentru acest Principiu regulativ şi nu este presupusă că ar fi

Pe cu .mentUl real al proprietăţilor sufletului. Căci acestea se pot baza şi

Putea cauze, pe care noi nu le cunoaştem deloc, după cum n-am

Presu noaşte Propriu-zis sufletul în sine nici prin aceste predicate c°nstit ^' C^ar dacă i le-am atribui în mod absolut, întrucât ele 0 simplă Idee, care nu poate fi reprezentată *in concreto.*

Dintr-o astfel de Idee psihologică nu pot rezulta foloase decât <i ferim de a o considera ca ceva mai

'că n$_e$

considerăm numai în raport cu folosirea sistematică a raţiunii cu ■ la fenomenele sufletului nostru.
Deoarece atunci nu se amest ″ '^
empirice ale fenomenelor corporale, care sunt cu totul de altă SD ' ^ explicarea a ceea ce aparţine numai *simţului intern;* atunci nu ^ admise ipoteze vane cu privire la creaţia, distrugerea şi palinge sufletelor; deci consideraţia acestui obiect al simţului intern este ab 1 pură şi neamestecată cu proprietăţi eterogene; afară de aceast cercetarea raţiunii este preocupată de a reduce pe cât posibil princinij]' explicative în acest subiect la un principiu unic, toate acestea efectuându-se cel mai bine, ba chiar exclusiv, printr-o astfel de schemă, *ca şi* când ar exista o fiinţă reală. Ideea psihologică nici nu poate însemna decât schema unui concept regulaţiv. Căci dacă aş vrea numai să întreb dacă sufletul nu este în sine de natură spirituală,

aceast
ă
întreba
re n-ar
avea
nici un
sens.
Căci,
printr-
un
astfel
de
concep
t, eu
nu
înlătur
numai
natura
corpor
ală, ci
în
genere
orice
natură
, adică
toate
predic
atele
oricăre
i
experi
enţe
posibil
e, prin
urmar

e toate condiţiile spre a gândi un obiect pentru un astfel de concept, adică singurul lucru care permite să se spună că acest concept are un sens.

A doua Idee regulativă a raţiunii pur speculative este conceptul de lume în genere. Căci natura este propriu-zis singurul obiect dat, în privinţa căruia raţiunea are nevoie de principii regulaţive. Această natură este de două feluri: sau natură gânditoare, sau natură corporală. Dar pentru a gândi pe cea de-a doua în posibilitatea ei internă, adică pentru determina aplicarea categoriilor la această natură, nu avem nevoie nici o Idee, adică de nici o reprezentare care depăşeşte experienţa; nici este posibilă vreuna în privinţa acesteia, deoarece aici nu sun călăuziţi decât de intuiţia sensibilă şi nu ca la conceptul psi *o* o fundamental (eu), care conţine a *priori* o anumită forma a g ^ ^ anume unitatea gândirii. Deci pentru raţiunea pură nu ne mai r decât natura în genere şi totalitatea condiţiilor în ea, după un pr oarecare. Totalitatea absolută a seriilor acestor condiţii,[in e ^] membrilor lor, este o Idee, care desigur nu se poate realiza

^

deplin în folosirea empirică a raţiunii, dar care totuşi serveş [ca]în pentru modul cum trebuie să procedăm în privinţa totalităţii.

fenomenelor date (în regresie sau progresie)să procedăm în
expli . *n(j serìa ar fi în sine infinită, adică să procedăm
fel C« r^
f ituifi 'ar ac0'° un(]e raţiunea însăşi este considerată drept
'B'" A terminantă (în libertate), deci în principiile practice, trebuie să
CâU AHm ca si când am avea în faţa noastră nu un obiect al simţurilor, ci
P^r ,]eCtului pur, unde condiţiile nu mai pot fi puse în seria
a enelor, ci în afara acesteia, şi unde seria stărilor poate fi
derata ca *şi când* ar fi începută în mod absolut (printr-o cauză
■ **l'eibilă);** toate acestea dovedesc că Ideile cosmologice nu sunt decât
ncipii regulative şi sunt departe de a pune oarecum constitutiv o
talitate reală a unor astfel de serii. Restul poate fi căutat la locul lui,
sub antinomia
raţiunii pure.

Cea de-a treia Idee a raţiunii pure, care conţine o supoziţie numai relativă a unei fiinţe, ca fiind cauza unică şi atotsuficientă a tuturor seriilor cosmologice, este conceptul raţional de *Dumnezeu.* Nu avem nici cel mai mic motiv să admitem în mod absolut *(săpresupunem în sine)* obiectul acestei Idei; căci ce ne poate oare împuternici sau chiar numai îndreptăţi să credem sau să afirmăm în sine, din simplul ei concept, o fiinţă dotată cu perfecţiunea supremă şi absolut necesară prin natura ei, dacă n-ar exista lumea, în raport cu care, numai, această supoziţie poate fi necesară; de unde se vede clar că Ideea despre această fiinţă, ca toate Ideile speculative, nu vrea să spună nimic mai mult decât ca raţiunea ordonă să considerăm orice înlănţuire în lume după principiile unei unităţi sistematice, prin urmare *ca şi când* toate ar fi rezultate dintr-o singură fiinţă atotcuprinzătoare, în calitate de cauză supremă şi atotsuficientă. Prin aceasta e clar că raţiunea nu poate avea aici
Această ca ScoP decât propria ei regulă formală în extinderea folosirii ei pince, dar niciodată o extindere *dincolo de orice limite ale folosirii* POTce,că,prin urmare, sub această Idee nu se află ascuns un principiu istitutiv al folosirii ei, îndreptată spre experienţa posibilă.

concepte unitate formală supremă, care se bazează numai pe
'e aie raţiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, şi interesul ca c- » raţiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume
Sl cânH
Princ' ■ ar rezu^a din intenţia unei raţiuni supreme. Un astfel de desrhiri» perspective cu totul noi raţiunii noastre aplicate la . lor, în legarea lucrurilor lumii după legi teleologice, Junge

astfel la unitatea ei sistematică cea mai mare.
Ipoteza

unei inteligenţe supreme, ca singura cauză a universului, dar d numai în Idee, poate fi deci totdeauna de folos raţiunii şi în acel* • ^ nu-i poate dăuna niciodată. Căci, dacă în ce priveşte forma Păm" ^ (rotundă, totuşi puţin turtită)*, a munţilor şi mărilor etc. admit""' dinainte pur şi simplu unele intenţii înţelepte ale unui autor, putem f "* pe această cale o mulţime de descoperiri. Dacă rămânem numai? această supoziţie, ca la un principiu pur *regulativ,* nici eroarea nu n poate dăuna. Deoarece de aici nu poate rezulta, în cazul cel mai rău decât că acolo unde am aşteptat o înlănţuire teleologică *(nexus finalis)* se întâlneşte una numai mecanică sau fizică *(nexus effectivus),* prin care în asemenea caz nu suntem decât privaţi de o unitate în plus, dar nu compromitem unitatea raţiunii în folosirea ei empirică. Dar nici acest obstacol nu poate atinge în genere legea însăşi în scopul ei general şi teleologic. Deşi un anatomist poate fi convins de eroare, când raportează un organ oarecare al unui corp de animal la un scop despre care se poate arăta clar că nu rezultă de aici, este totuşi absolut imposibil să *dovedim* într-un caz că o întocmire a naturii, oricare ar fi ea, nu are nici un scop. De aceea, şi fiziologia (medicilor) îşi întinde atât de departe cunoaşterea empirică foarte limitată despre scopurile structurii unui corp organic, printr-un principiu pe care i-1 procură numai raţiunea pură, încât aici se admite cu mare îndrăzneală şi totodată cu asentimentul tuturor oamenilor inteligenţi că totul în animal îşi are utilitatea lui şi un scop valabil. Această supoziţie, pentru a fi constitutivă, merge mult prea departe decât ne poate îndreptăţi observaţia de până acum, din care se vede că ea nu este decât un principiu regulativ al raţiunii, pentru a ajunge la unitatea sistematică supremă, cu ajutorul Ideii de cauzalitate finală a unei cauz supreme a lumii şi *ca şi când* aceasta, ca inteligenţă supremă, este cauz a tot ce există, după planul cel mai înţelept.

---

* Folosul pe care îl oferă forma sferică a Pământului este destul de cunos ^ turjle
puţini ştiu că turtirea lui în formă de sferoid este singurul obstacol pentru ca n ^
proeminente ale uscatului sau chiar şi ale munţilor mai mici, înălţaţi poate ^ ^
să nu deplaseze continuu şi considerabil, într-un timp nu prea lung, axa r

bruscă[a]
umflătura Pământului sub linie n-ar fi un munte atât de puternic, pe care apari.^ ^. oricărui alt munte nu-1 poate scoate niciodată sensibil din poziţia lui faţa ^ ter£stre această întocmire înţeleaptă este explicată fără ezitare din echilibru odinioară fluide.

n r dacă renunţăm să restrângem această Idee la folosirea pur t'vâ raţiunea se rătăceşte în diferite feluri, părăsind pământul ' ntei care trebuie să cuprindă totuşi indicatoarele drumului ei şi,

"nd'dincolo de el spre incomprehensibil şi insondabil, a cărui » «it'me îi dă în mod necesar ameţeală, fiindcă din perspectiva acestuia de complet ruptă de orice folosire conformă cu experienţa.

prima eroare care rezultă din faptul că se foloseşte Ideea unei fiinţe creme nu numai regulativ, ci (ceea ce este contrar naturii unei Idei) constitutiv,este raţiunea leneşă *(ignava rado)*.* Poate fi numit astfel orice principiu care ne face să considerăm cercetarea naturii, oriunde ar fi ea, ca absolut încheiată şi deci raţiunea intră în repaus, ca şi când şi-ar fi terminat complet opera ei. De aceea, însăşi Ideea psihologică, când este folosită ca un principiu constitutiv pentru explicarea fenomenelor sufletului nostru şi apoi chiar pentru extinderea dincolo de orice experienţă (starea sufletului după moarte) a cunoaşterii noastre despre subiect.este foarte comodă pentru raţiune, dar alterează total şi nimiceşte orice folosire naturală a raţiunii, după îndrumarea experienţelor. Astfel, spiritualismul dogmatic explică unitatea persoanei, care rămâne neschimbată de-a lungul tuturor schimbărilor stărilor, din unitatea substanţei gânditoare, pe care crede că o percepe nemijlocit în eu, iar interesul faţă de lucrurile care se vor întâmpla abia după moartea noastră, din conştiinţa naturii imateriale a subiectului nostru gânditor etc. El se dispensează de orice cercetare naturală a cauzei acestor fenomene interne ale noastre din principii explicative fizice, lăsând la o parte, ca [a]comanda unei raţiuni transcendente, izvoarele de cunoaştere imanente [e] experienţei, spre folosul comodităţii lui, dar în paguba oricărei , [noa]Şteri clare. Această consecinţă dăunătoare iese şi mai clar la iveală gmatismul Ideii noastre despre o inteligenţă supremă şi în sistemul °gic al naturii (în fizico-teologie), bazat în mod fals pe acest [a]tism. Căci aici toate scopurile care se manifestă în natură, şi care

[v]*a c '* "Umeau [vec]hii dialecticieni un sofism care se formula astfel: dacă destinul tău "îedi *r* •' [V"""ec'lle aceast]S boală, acest lucru se va întâmpla, fie că foloseşti sau nu un cliKjj. [6 r ° z'ce c^ aces' nK>]d de a raţiona îşi are numele de acolo că, atunci cau[e] m.nu-i mai rămâne raţiunii nici o folosire în viaţă. Acesta este motivul pentru [mesc cu] acelaşi termen argumentul sofistic al raţiunii pure.

adesea nu sunt decât inventate de noi, servesc pentru a ne face cercetarea cauzelor, anume ca, în loc să le căutăm în legile gpn mecanismului materiei, să apelăm direct la decizia impenet hi înţelepciunii supreme şi să considerăm apoi efortul raţiunii ca înch ■ *atunci când ne dispensăm de folosirea ei, care totuşi nu găseşte ni v •'
un fir conducător decât acolo unde ni-1 pune la îndemână ordinea n şi seria schimbărilor, după legile ei interne şi generale. Această ero poate fi evitată când nu considerăm din punctul de vedere al scopurilo numai câteva părţi ale naturii, ca de exemplu distribuirea uscatulu' structura lui şi constituţia, şi situarea munţilor, sau chiar numai organizarea în regnul vegetal şi animal, ci când *generalizăm cu totul* această unitate sistematică a naturii în raport cu Ideea unei inteligente supreme. Căci atunci punem ca fundament al naturii o finalitate după legi universale, de la care nici o întocmire particulară nu face excepţie, ci ni s-a făcut mai mult sau mai puţin cunoscută şi avem un principiu regulativ al unităţii sistematice a unei înlănţuiri teleologice, pe care însă noi nu o determinăm de mai înainte, ci numai în aşteptarea ei putem să urmărim înlănţuirea fizico-mecanică după legi generale. Numai astfel principiul unităţii finale poate să extindă oricând folosirea raţiunii cu privire la experienţă, fără a o întrerupe în vreun caz oarecare.

A doua eroare care rezultă din înţelegerea greşită a principiului unităţii sistematice este aceea a raţiunii inversate *(perversa rado,* vToTepov TrpoTepov *rationis).* Ideea unităţii sistematice nu trebuia sâ servească decât pentru a căuta, ca principiu regulativ, această unitate în legarea lucrurilor după legi generale ale naturii şi, în măsura în care ceva din ea poate fi găsit pe cale empirică, pentru a crede totodată că ne-arn apropiat de perfecţiunea folosirii ei, deşi fără

îndoială aceasta nu va i atinsă niciodată. în loc de a proceda

astfel, se inversează lucrurile şi s<j începe prin a pune la bază, ca ipostatică, realitatea unui principiu unităţii finale şi prin a determina antropomorfic conceptul unei as inteligenţe supreme, fiindcă el este în sine insondabil, şi apoi se *i* naturii forţat şi dictatorial scopuri, în loc ca ele să fie căutate, ^ drept, pe calea cercetării fizice; astfel încât nu numai teleologia- c ^ trebuia să servească decât pentru a completa unitatea naturii up^ ^, generale, tinde acum mai curând s-o desfiinţeze, ci chiar şi ra, ^ei ratează propriul ei scop, anume de a dovedi din natură exis

cauze inteligente supreme. Căci, dacă nu se poate presupune -[s] . . - natură finalitatea supremă, anume ca aparţinând esenţei [a]? .. [m] putem fi îndrumaţi s-o căutăm şi să ne apropiem pe scara " naturi de perfecţiunea supremă a unui autor ca de o perfecţiune [a]° l t necesară, prin urmare cognoscibilă *a priorii* Principiul regulativ

să presupunem în mod absolut, prin urmare ca rezultând din esenţa

rurilor, unitatea sistematică ca *unitate a naturii,* care nu este cunoscută

mai empiric, ci este presupusă *apriori,* deşi încă nedeterminat. Dar

dacă pun mai întâi la bază o fiinţă supremă ordonatoare, unitatea naturii

este în realitate suprimată. Căci ea este complet străină naturii lucrurilor

si contingenţă, şi nici nu poate fi cunoscută din legile ei universale. De

aici rezultă un cerc vicios în demonstraţie, fiindcă se presupune ceea ce

propriu-zis trebuia să fie demonstrat.

A considera principiul regulativ al unităţii sistematice a naturii ca un principiu constitutiv şi a presupune în mod ipostatic drept cauză ceea ce nu este pus decât în Idee ca fundament al folosirii unitare a raţiunii nu înseamnă decât a induce în eroare raţiunea. Cercetarea naturii merge pe drumul ei, urmând exclusiv lanţul cauzelor naturale după legile ei universale, ce-i drept după Ideea unui autor, dar nu pentru a deriva din el finalitatea, pe care o urmăreşte pretutindeni, ci pentru a cunoaşte ca absolut necesară existenţa lui cu ajutorul acestei finalităţi, care este căutată în esenţa lucrurilor naturii, pe cât posibil şi în esenţa tuturor lucrurilor în genere. Fie că acest ultim lucru reuşeşte sau nu, Ideea rămâne totdeauna justă, şi tot aşa şi folosirea ei, dacă a fost restrânsă la condiţiile unui principiu pur regulativ.

Unitate finală completă înseamnă perfecţiune (considerată absolut). ca nu o găsim în esenţa lucrurilor, care constituie întregul obiect al perienţei, adică al oricărei cunoaşteri a noastre obiectiv valabile, prin

e m legi generale şi necesare ale naturii, cum vrem să conchidem

ocmai Ideea unei perfecţiuni supreme şi absolut necesare a unei

[s]j ' P[rirne] care este izvorul oricărei cauzalităţi? Cea mai mare unitate

p_0 .,. [lca]- P[r]in urmare şi finală, este şcoala şi chiar fundamentul

i_{ns} •[l ce'e]i mai mari folosiri a raţiunii omeneşti. Ideea ei este deci

pcmn '[e]S[a]tă de esenţa raţiunii noastre. Exact aceeaşi

Idee este deci
[01] legislatoare, şi astfel este foarte natural să admitem
o raţiune

legislatoare care îi corespunde *(intellectus archetypus),* din c derivată orice unitate sistematică a naturii ca din obiectul raţiuni'

Cu ocazia antinomiei raţiunii pure, am spus că toate problem T^ care le pune raţiunea pură trebuie să fie absolut rezolvabile şi că ^ cu limitele cunoaşterii noastre, care în multe probleme ale natur" ^ inevitabilă şi totodată întemeiată, nu poate fi permisă, deoarece aici n [6] se pun probleme despre natura lucrurilor, ci numai prin natura raţiun" ' exclusiv despre constituţia ei internă. Acum putem confirma această afirmaţie, la început aparent îndrăzneaţă, cu privire la cele două probleme faţă de care raţiunea pură are cel mai mare interes şi prin aceasta putem completa în totul consideraţiile noastre despre dialectica raţiunii pure.

Dacă deci se pune *mai întâi* întrebarea (cu privire la teologia transcendentală)*: există ceva distinct de lume, care conţine principiul ordinii lumii şi al înlănţuirii ei după legi universale? răspunsul este: *fără îndoială.* Căci lumea este o sumă de fenomene, deci trebuie să existe un principiu transcendental al ei, adică un principiu care poate fi gândit numai de intelectul pur. Dacă, *în al doilea rând,* se pune întrebarea dacă această fiinţă este substanţă, dacă are cea mai mare realitate, dacă este necesară etc., răspund că *această întrebare nu* are *nici un sens.* Căci toate categoriile, prin care încerc să-mi fac un concept despre un astfel de obiect nu sunt pentru nici o altă folosire decât pentru una empirică şi ele nu au nici un sens, dacă nu sunt, aplicate la obiecte ale experienţei posibile, adică la lumea sensibilă. în afară de acest câmp, ele nu sunt decât titluri pentru concepte, pe care le putem concede, dar prin care nu putem înţelege nimic. *în al treilea rând,* se pune în sfârşit întrebarea dac cel puţin nu ne este permis să gândim această fiinţă distinctă de lume *m analogie* cu obiectele experienţei Răspunsul este: *negreşit,* dar numai ca obiect în Idee, şi nu în realitate, anume numai întrucât ea este un substra , necunoscut nouă, al unităţii sistematice, al ordinii şi al f[ina] . '[u] întocmirii lumii, din care raţiunea trebuie să-şi facă un prin

* Ceea ce am spus mai înainte despre ideea psihologică şi menirea ei p»p ,[fl] principiu pentru o folosire pur regulativă a raţiunii, mă dispensează de a exp [or]j[C]îrei mod special iluzia transcendentală, potrivit căreia acea unitate sistematu-' ^ ^[(] diversităţi a simţului intern este reprezentată ipostatic. Procedeul es asemănător aceluia pe care îl urmează Critica cu privire la idealul teologic.

, j cercetării naturii. Mai mult încă, în această Idee putem ■ fără sfială şi fără teamă de blam anumite antropomorfisme, care *f sitoare principiului regulativ în chestiune. Căci nu e decât tot o « nu este raportată direct la o fiinţă distinctă de lume, ci la

ui regulativ al unităţii sistematice a lumii, dar numai cu ajutorul

. e a ei, anume a unei inteligenţe supreme, care este autorul

" după scopuri înţelepte. Prin ea nu urma să fie gândit ce este în sine principiu originar al unităţii lumii, ci cum trebuie să-1 folosim sau

curând Ideea lui, relativ la folosirea sistematică a raţiunii cu privire la lucrurile lumii.

Dar (se va pune în continuare întrebarea) în felul acesta *putem* noi totuşi admite un autor al lumii unic, înţelept şi atotputernic? *Fără nici o îndoială;* şi nu numai că putem, ci *trebuie* să presupunem un astfel de autor. Dar atunci extindem cunoaşterea noastră dincolo de câmpul experienţei posibile? *în nici un caz.* Căci noi am presupus numai un ceva, despre care nu avem nici un concept ce este el în sine (un obiect pur transcendental); dar, în raport cu ordinea sistematică şi finală a construcţiei lumii, pe care trebuie s-o presupunem când studiem natura, n-am gândit acea fiinţă necunoscută nouă decât *în analogie* cu o inteligenţă (un concept empiric), adică am dotat-o cu privire la scopurile şi perfecţiunea care se fundează pe această fiinţă exact cu acele proprietăţi care, după condiţiile raţiunii noastre, pot conţine principiul unei astfel de unităţi sistematice. Această Idee este deci absolut fundată *m vederea folosirii cosmologice* a raţiunii noastre. Dar dacă am vrea să-i atnbuim în mod absolut valabilitate obiectivă, am uita că nu e decât o ■ Wee, pe care o gândim şi, începând apoi de la un principiu care este determinabil prin observarea lumii, am fi prin aceasta puşi în P sibihtate de a aplica în mod corespunzător acest principiu la sirea empirică a raţiunii.

^ P P întrebarea) în felul acesta pot eu face uz de 'urni? ^ P ^ i fiinţe supreme în observarea raţională a către P P -zis în acest scop a şi fost pusă Ia bază această Idee de dj . : . ' Dar îmi este oare permis să consider ca scopuri nişte deşipri'' C S ă cu scopurile, derivându-le din voinţa divină, sens? n diul unor dispoziţii particulare din lume stabilite în acest dacj j ' P teţi face şi acest lucru, însă astfel încât să vă fie totuna spune că înţelepciunea divină a ordonat totul în felul acesta

1

pentru scopurile ei supreme sau că Ideea înţelepciunii suprem regulativ în cercetarea naturii şi un principiu al unităţii siste ^Un finale a naturii după legi naturale generale, chiar şi acolo unde ^'"^?' sesizăm; cu alte cuvinte, că trebuie să vă fie absolut totuna. acol°' "U '6 le percepeţi, dacă spuneţi: Dumnezeu, cu înţelepciunea Iui. a voiuT2 sau: natura a ordonat în mod înţelept astfel. Căci cea mai mare u '"• sistematică şi finală, pe care raţiunea voastră cerea să o pună ca ori >• '^ regulativ la baza oricărei cercetări a naturii, era tocmai ceea cc^'a îndreptăţea să puneţi ca fundament Ideea unei inteligenţe supreme c schemă a principiului regulativ; şi câtă finalitate găsiţi în lume, potrivi" acestui principiu, tot atâta confirmare aveţi pentru legitimitatea Ideii voastre; dar cum acest principiu nu avea alt scop decât să caute unitatea necesară şi cea mai mare posibilă a naturii. datorăm în adevăr Ideii unei fiinţe supreme această unitate în măsura în care o atingem, dar nu putem ignora legile generale ale naturii, în vederea cărora, numai, a fost pusă la bază Ideea, fără a ajunge în contradicţie cu noi înşine, pentru a considera finalitatea naturii ca accidentală şi hiperfizică în ce priveşte originea ei, căci noi n-am fostîndreptiîţiţi să admitem o fiinţă dincolo de natură, dotată cu proprietăţile amintite, ei numai să punem ca fundament Ideea ei,pentru a considera fenomenele ca legate sistematic între ele,în analogie cu o determinare cauzala.

Tocmai de aceea suntem şi îndreptăţiţi să gândim cauza lumii în Idee nu numai după un antropomorfism mai subtil (fără care nu s-ar putea gândi nimic despre ea), anume ca o fiinţă care posedă intelect, plăcere şi neplăcere, de asemenea şi o dorinţă corespunzătoare acestora din urmă. precum şi voinţă etc, ci şi .să atribuim acestei fiinţe perfecţiune infinită, care astfel depăşeşte mult pe aceea la care putem fi îndreptăţit' prin cunoaşterea empirică a ordinii lumii. Căci legea rcgulativă a unită!» sistematice reclamă ca noi să studiem natura astfel, ca şi când s-arg pretutindeni la infinit unitate sistematică şi finală, cu toată varietatea ce mai mare posibilă. Căci, deşi nu surprindem sau nu atingem decât pu^ din această perfecţiune a lumii, totuşi ţine de legislaţia raţiunii no s-o căutăm şi s-o presupunem pretutindeni; si trebuie să fie to t <^ profitabil pentru noi şi nu poate deveni niciodată dăunător a °r^neg observarea naturii după acest principiu. Dar, totodată, este de as: ^ clar că prin această reprezentare a Ideii unui autor suprem. ^gj fundament, nu existenţa şi cunoaşterea unei astfel de fiinţe.

■' i serveşte ca fundament şi că deci eu nu deriv propriu-zis ^f6a !r această fiinţă, ci numai din Ideea despre ea, adică din natura nilI1'C'i lumii, după o astfel de Idee. O anumită conştiinţă, deşi jiicrun a folosirii autentice a acestui concept al raţiunii noastre

-a fi prilejuit şi limbajul modest şi just al filosofilor din toate Pare ,, cgnj ei vorbesc de înţelepciunea şi prevederea naturii şi despre « i nciunea divină ca expresii sinonime, ba chiar preferă prima

sie atâta timp cât e vorba numai de raţiunea speculativă, căci e astă expresie înfrânează pretenţia de a afirma mai mult decât suntem * dreptâtiţi şi totodată readuce raţiunea la câmpul ci propriu – natura.

Astfel raţiunea pură, care iniţial părea să promită nici mai mult nici mai puţin decât extinderea cunoştinţelor dincolo de toate limitele experienţei, nu conţine, dacă o înţelegem just, decât principii regulative, care prescriu în adevăr o unitate mai mare decât cea pe care o poate atinge folosirea empirică a intelectului, dar tocmai prin faptul că aceste principii împing atât de departe scopul de care caută să se apropie, ele duc la gradul cel mai înalt acordul acestei folosiri cu sine însăşi, cu ajutorul unităţii sistematice; dar când sunt greşit înţelese şi când sunt considerate drept principii constitutive ale unor cunoştinţe transcendente, ele produc, printr-o aparenţă ce c drept strălucită, însă înşelătoare, convingere şi o cunoaştere imaginară, prin urmare contradicţii şi dispute eterne.

Astfel, orice cunoaştere omenească începe cu intuiţii, se ridică de [101] 'a concepte şi demente sfârşeşte cu Idei. Deşi cu privire la toate cele trei ea are în adevăr izvoare de cunoaştere *apriori,* care la prima [ere] par să desconsidere limitele oricărei experienţe, totuşi o critică P eta convinge că orice raţiune, în folosirea speculativă, nu poate niciodată cu aceste elemente dincolo de câmpul experienţei [c] 'e $i [c]ă menirea propriu-zisă a acestei supreme facultăţi de Pem [? ere nU esle] decât [a] se servi de toate metodele şi principiile ei Posih'i ^ [l]'nde până în intimitatea naturii, după toate principiile djj. . [e a'e] unităţii, printre care unitatea scopurilor este cea mai nobilă. [Q]ata de a depăşi limitele ei, în afara cărora nu există *pentru noi*

.11

nimic decât spaţiu vid. Cercetarea critică a tuturor judecătiln extinde cunoaşterea car e noastră dincolo de experienţa reală desigur P ot suficient, în Analitica transcendentală, că ele nu ne pot niciodată la ceva mai mult decât la o experienţă posibilă; şi dacă ^ fost neîncrezători chiar faţă de teoremele abstracte şi generale cel clare, dacă perspective atrăgătoare şi aparente nu ne-ar fi tem ^ înlăturăm constrângerea acelor judecăţi, ne-am fi putut disn desigur, de audierea obositoare a tuturor martorilor dialectici pe car raţiune transcendentă îi citează în sprijinul pretenţiilor ei; căci am st' încă de mai înainte cu deplină certitudine că toate afirmaţiile lor des' poate bine intenţionate, trebuiau să fie absolut lipsite de valoare, fiindcă se refereau la o cunoaştere pe care nici un om nu o poate dobândi vreodată. Dar cum discuţia nu se mai sfârşeşte niciodată, dacă nu se descoperă adevărata cauză a aparenţei, prin care poate fi înşelat chiar şi cel mai perspicace gânditor, şi cum descompunerea întregii noastre cunoaşteri transcendente în elementele ei (ca un studiu al naturii noastre inteme) nu este în sine de puţină valoare, iar pentru filosof ea este chiar o datorie, n-a fost numai necesar să cercetăm amănunţit, până la primele ei izvoare, această întreagă muncă a raţiunii speculative, oricât de sterilă ar fi ea; cum aparenţa dialectică este aici nu numai înşelătoare în ce priveşte judecata, ci şi atrăgătoare şi oricând firească în ce priveşte interesul pe care îl avem aici faţă de judecată, şi va rămâne astfel în veci, a fost oportun să redactăm amănunţit actele acestui proces şi să le depunem în arhiva raţiunii omeneşti, pentru a se evita în viitor erori similare.

n

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Dacă consider ansamblul tuturor cunoştinţelor raţiunii pure şi speculative ca pe un edificiu, a cărui Idee cel puţin o avem în noi, pot spune: în Teoria transcendentală a elementelor am evaluat materialul de construcţie şi am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălţime şi soliditate ajunge acest material. Desigur, s-a întâmplat că, deşi plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuşi numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe câmpia experienţei, era destul de spaţioasă şi destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o privire; dar acea temerară întreprindere trebuia să eşueze din lipsă de materiale, chiar fără a mai ţine seamă şi de confuzia de limbaj, care în mod inevitabil trebuia să dezbine pe muncitori în ceea «priveşteplanul şi sâ-i împrăştie în toată lumea, pentru ca fiecare să-şi construiască pentru sine, după propriul plan. Acum nu ne interesează atât materialele, cât mai curând planul, şi fiind avertizaţi să nu ne aventurăm r eŞte într-un proiect oarecare, care ar putea depăşi eventual toate Puterile noastre, pe de altă parte, neputând totuşi renunţa la construirea ei locuinţe solide, să facem devizul pentru o clădire în raport cu ti»u ma ^e materiale care ne este dată şi care totodată este adecvată ^buinţei noastre.

Co .. ,rin Metodologie transcendentală înţeleg deci determinarea

v0 or formale ale unui sistem complet al raţiunii pure, în acest scop,

ci]0 . ea, e"a face cu o *disciplină,* un *canon,* o *arhitectonică,* în sfârşit,

Naraţiunii pure, şi vom realiza în sens transcendental ceea ce,

sub numele de *logică practică,* se încearcă în şcoli cu privire 1
intelectului în genere, dar nu se reuşeşte, căci din moment ,°Slrea
generală nu se limitează la o specie particulară de cunoştinţă int ^ ' ^
(de exemplu, nu la cea pură) şi nici la anumite obiecte ea *r* ^
împrumuta cunoştinţe din alte ştiinţe, nu poate face mai mult d - [S] propună titluri pentru *metode posibile* şi expresii tehnice de care s f ^ uz cu privire la sistematică în toate ştiinţele şi care familiarizează ^ de mai înainte cu nume, a căror semnificaţie şi folosire el le va cu abia mai târziu.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul întâi

DISCIPLINA RAŢIUNE

PURE

Judecăţile care sunt negative, nu numai în ce priveşte forma logică, ci şi în ce priveşte conţinutul, nu se bucură de prea mare stimă faţă de dorinţa de cunoaştere a oamenilor; ele sunt considerate chiar ca un fel de duşmani invidioşi ai instinctului nostru de cunoaştere, care tinde neîncetat spre extinderea cunoştinţelor şi aproape că este nevoie de o apologie pentru a le face tolerate şi cu atât mai mult pentru a le procura favoare şi stimă.

Din punct de vedere *logic,* putem exprima orice judecată sub forma
negativă, însă în ceea ce priveşte conţinutul cunoaşterii noastre in 8[e] '
dacă aceasta este extinsă sau limitată printr-o judecata, judeca,
negative au funcţia proprie numai de a *împiedica eroarea, ve*
judecăţile negative care trebuie să prevină o cunoştinţă falsa, aco
totuşi niciodată nu e posibilă o eroare, sunt desigur foarte adev ^
sunt totuşi goale, adică nu sunt deloc adecvate scopului lor, şi ^
aceea sunt adesea ridicole. Aşa este judecata acelui Alexandru n-ar fi putut cuceri nici o ţară fără armata.

unde limitele cunoaşterii noastre posibile sunt foarte înguste, ■ijsul de a judeca – mare, aparenţa care se oferă, foarte înşe-
iar ci nreiudiciul rezultat din eroare considerabil, acolo o instrucţie
lătoars ş[1] F J . - • , ■ i ■ •
/Va care serveşte numai pentru a ne păzi de erori, are chiar mai
"""V importanţă decât unele instrucţiuni pozitive, prin care cunoaşterea
tră ar putea dobândi o creştere. *Constrângerea* care îngrădeşte şi, în
suprimă înclinaţia permanentă de a ne abate de la anumite reguli se
meste *disciplină.* Ea se deosebeşte de *cultură,* care are de scop numai
, dezvolta o *aptitudine,* fără a suprima alta deja existentă. La formarea
unui talent, care tinde să se manifeste din propriul său îndemn, disciplina
oferă o contribuţie negativă*, în timp ce cultura şi doctrina, o contribuţie pozitivă.

Ca temperamentul ca şi talentele, care îşi permit bucuros o mişcare liberă şi neîngrădită (ca imaginaţia şi agerimea minţii), au nevoie în unele privinţe de o disciplină, va admite cu uşurinţă oricine. Dar că raţiunea, căreia îi revine sarcina de a prescrie propria-i disciplină tuturor celorlalte tendinţe, are ea însăşi nevoie de o disciplină, poate părea desigur ciudat; în realitate, ea a scăpat până acum de o astfel de umilinţă, tocmai fiindcă sub forma solemnă şi profund cuviincioasă în care se înfăţişează nimeni n-ar putea cădea uşor la bănuiala unui joc frivol cu imagini, în loc de concepte, şi cu cuvinte, în loc de lucruri.

Nu e nevoie de o critică a raţiunii în folosire empirică, căci principiile ei sunt supuse unui examen continuu prin piatra de încercare [a] experienţei; de asemenea, nici în domeniul matematicii, unde conceptele ei trebuie prezentate imediat *in concreto* în intuiţia pură şi unde tot ceea ce este neîntemeiat şi arbitrar devine imediat evident. Dar [u n^c>] intuiţia empirică, nici cea pură nu menţin raţiunea pe un făgaş [1Zlb]", anume în folosirea ei transcendentală după simple concepte,

[0] ea are mare nevoie de o disciplină care să-i înfrâneze înclinarea

«mdere dincolo de limitele înguste ale experienţei posibile şi să o

[ca] *ţ-.* ; ' [desi]gur, că în limbajul didactic se obişnuieşte a folosi termenul de *disciplină* Prima [e"'1C C" Ce' de 'nstruc!'e]- Dar [ex's'â\ pe de altă parte, atâtea alte cazuri în care *'"siiy* ■ [S1C'1" Sens ^e *corec ţle ţ* es(e distinsă cu grijă de cea de-a doua, în sens de [s'n]gUrel ' ' [natUra 'ucru]nlor are ea însăşi grijă de a păstra pentru această distincţie Presn adecvate, încât eu aş dori să nu se permită niciodată folosirea acelui [nail] sens decât negativ.

ferească de rătăcire şi eroare, astfel încât întreaga filosofic a raţiuni' nu are de-a face decât cu acest folos negativ. Erorile izolate r> [6] remediate prin *cenzură,* iar cauzele lor, prin *critică.* Dar unde c *' raţiunea pură. se găseşte un întreg sistem de amăgiri şi iluzii, care ' " legate între ele şi unite prin principii comune, acolo pare să fie neces o legislaţie specială, şi anume una negativă care, sub numele i *disciplină,* să-şi instituie din natura raţiunii şi a obiectelor folosirii ei nu oarecum un sistem de circumspecţie şi de examen de sine, în faţa căruia să nu poată sta în picioare nici o aparenţă sofistică şi falsă, ci trebuie să se trădeze imediat, oricare ar fi motivele care s-o ascundă.

Trebuie însă notat că în această a doua parte principală a Criticii transcendentale aplic disciplina raţiunii pure nu asupra conţinutului, ci numai asupra metodei de cunoaştere din raţiune pură, Asupra conţinutului am aplicat-o în Teoria elementelor. Dar folosirea raţiunii, indiferent de obiectul aplicării ei, are ceva similar şi totuşi, în măsura în care trebuie să fie transcendentală, ea este atât de esenţial distincta de toate celelalte folosiri, încât fără teoria negativă, de avertizare, a unei discipline special instituite nu pot fi evitate erorile care trebuie sâ rezulte în nuni necesar din aplicarea improprie a unor metode, care se potrivesc de altfel raţiunii, dar nu aici.

Capitolul întâi

Secţiunea întâi

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE ÎN FOLOSIRE DOGMATICĂ

Matematica oferă exemplul cel mai strălucit al unei raţiuni p[u] care se extinde de la sine cu succes, fără ajutorul experienţei. Exen'P sunt contagioase, în special pentru acea facultate care în mod i[lf] flatează, închipuindu-şi că are acelaşi succes şi în alte cazuri, oc <■ avut parte în unul din cazuri. De aceea, raţiunea pură în *e^c* transcendentală speră să se poată extinde tot atât de norocos şi[te]

cum a reuşitfti folosirea matern»,- .
metodă care a fost aici de un *fi* 'dacfl 3n'«buin,ea7,
pentru noi să ştim dacă m,*Z'*ºS atât de evident i! f acoio
Secaşi

Z den *t*

V care se numeşte *na^J?*[1]*"* a - este
totUna
Jun^e ia
cu cermudinca Mutata ^ *T^* Pe
dogmatică. *m* '"osofic *şi carc*

Cunoaşterea *Wosotjc*$_{Jc\ t}$ când
cunoaşterea matem'at,$_{c}$« ""^'^ ^$_{di}$
r. Dar $_{a\ Co/,v}$^' ă $_{e}$^ o cunoa«$_{tere}$
careîicore$_{spundc}$ $_{Un\ Conc}$«t f

fh^ ' $_{pnn}$ "*marc* ca J $_{ept\ >sc\ c}$«« deci

$_{ca\ m]}$ ^» ■™c,„$_{are\ a}$ *S*
PC„„„ ,0„ ™" « *I «p„$_{n?c}$,-„

drept cauză. Forma cunoaşterii matematice este cauza pentru
se poate raporta decât la mărimi. Căci numai conceptul de măr' ' nU
fi construit, adică prezentat *a priori în* intuiţie, pe când calităţile

^

prezentate în nici o altă intuiţie decât în cea empirică De a cunoaştere raţională a lor nu poate fi posibilă decât prin concepte *A* ' ° nimeni nu poate lua o intuiţie corespunzătoare conceptului de re r ' din alta parte decât din experienţă, dar niciodată nu o poate avea *an* ' ■ din sine însuşi şi anterior conştiinţei empirice. Forma conică poat f făcută intuitivă fără vreun ajutor empiric, numai după concept d culoarea acestui con trebuie să fie dată mai întâi într-o experienţă sau alta. Conceptul de cauză în genere nu-1 pot prezenta în nici un fel de intuiţie decât într-un exemplu pe care mi-1 pune la îndemână experienţa etc. De altfel, filosofia tratează şi ea despre mărimi, ca şi matematica, de exemplu despre totalitate, infinit etc. Matematica se ocupă şi cu deosebirea dintre linii şi suprafeţe ca spaţii de calitate diferită, cu continuitatea întinderii, considerată ca o calitate a ei. Deşi în astfel de cazuri ele au un obiect comun, totuşi modul de a-1 trata prin raţiune este cu totul altul în meditarea filosofică decât în cercetarea matematică. Cea dintâi se menţine numai la concepte generale, pe când cea de-a doua nu poate începe nimic cu simplul concept, ci se precipită imediat spre intuiţie, în care consideră conceptul *in concreto,* dar nu empiric, ci într-o intuiţie pe care o prezintă *apriori,* adică pe care şi-a construit-o şi în care ceea ce urmează din condiţiile generale ale construcţiei trebuie să fie general valabil şi pentru obiectul conceptului construit.

Să se dea unui filosof conceptul unui triunghi şi să fie lăsat sa găsească în felul lui raportul dintre suma unghiurilor Iui şi unghiul drep . El nu are decât conceptul unei figuri închise în trei linii drepte şi, in această figură, conceptul despre tot atâtea unghiuri. Oricât ar reflec asupra acestui concept, nu va scoate din el nimic nou. El poate ana 1 şi clarifica conceptul de linie dreaptă, de unghi sau de numărul trei.^ nu poate ajunge Ia alte proprietăţi care nu se află în aceste concepte, geometrul se ocupă de această problemă, începe prin a constru triunghi. Fiindcă ştie că două unghiuri drepte fac împreuna ca ^ unghiurile adiacente care pot fi trase dintr-un punct pe o linie ore p ^ prelungeşte o latură a triunghiului său şi obţine două unghiuri a 1 care sunt egale cu două unghiuri drepte. Apoi împarte unghi

trăgând o linie paralelă cu latura din faţă a triunghiului şi vede că aici „ unghiu exterior adiacent, care este egal cu un unghi intern etc. . felul acesta printr-un lanţ de raţionamente, călăuzit totodată generală a permane pnf de intuiţie, la rezolvarea absolut clară şi

Dar matematica nu construieşte numai mărimi *(quanta),* ca în metrie, ci şi simpla mărime *(quantitas),* ca în algebră, unde face mplet abstracţie de natura obiectului care trebuie gândit după un astfel , ^ cept de mărime. Ea îşi alege apoi o anumită notaţie a tuturor onstrucţiilor de mărimi în genere (numere), cum ar fi aceea de adunare, scădere etc, extragerea rădăcinii; şi după ce a desemnat şi conceptul general de mărimi după diferitele raporturi dintre ele, ea reprezintă în intuiţie, după anumite reguli generale, orice operaţie produsă şi modificată prin cantitate; când o mărime trebuie divizată prin alta, ea combină caracterele amândurora după forma care desemnează diviziunea etc. şi astfel ajunge, cu ajutorul unei construcţii simbolice, aşa cum geometria ajunge, cu ajutorul unei construcţii ostensive sau geometrice (a obiectelor însele), acolo unde cunoaşterea discursivă n-ar putea ajunge niciodată cu ajutorul simplelor concepte.

Care poate fi cauza acestei situaţii atât de diferite în care se află doi meşteri ai raţiunii, dintre care unul îşi urmează drumul după concepte, iar celălalt după intuiţii, pe care le prezintă *apriori,* potrivit conceptelor?

In urma teoriilor transcendentale expuse mai sus, această cauză este clară. Aici nu este vorba de judecăţi analitice care pot fi produse prin simpla analiză a conceptelor (aici filosoful ar avea, fără îndoială, avantaj asupra rivalului său), ci e vorba de judecăţi sintetice, şi anume de astfel judecăţi care trebuie să fie cunoscute *apriori.* Căci nu am de văzut ce gândesc de fapt în conceptul meu de triunghi (acesta nu e nimic mult decât simpla definiţie); dimpotrivă, trebuie să trec dincolo de Proprietăţi care nu se află în acest concept, dar care totuşi îi ,m. Dar acest lucru nu este posibil altfel decât dacă îmi determin condiţiile intuiţiei empirice, fie după cele ale pure. Primul procedeu n-ar da decât o judecată empirică (prin urilor triunghiului), care n-ar avea universalitate, şi cu itate, iar despre aşa ceva nu poate fi vorba. AI doilea . însă construcţia matematică, şi anume aici

construcţia
[ca], cu ajutorul căreia adaug, într-o intuiţie pură, la fel
ca şi în

cea empirică, diversul care aparţine schemei unui triunghi în
prin urmare, conceptului de triunghi, prin care, negreşit trebi' ^?''
construite judecăţi sintetice universale.

'

e

Deci în zadar aş filosofa, adică aş reflecta discursiv triunghiului, fără a ajunge prin aceasta câtuşi de puţin mai depar la simpla definiţie, de la care însă ar trebui tocmai să încep E_x desigur, o sinteză transcendentală din pure concepte, care iarăşi n reuşeşte decât filosofului; dar ea nu priveşte niciodată mai mult decât un lucru în genere, în condiţiile pe care percepţia lui poate să le îndeplinească pentru a aparţine experienţei posibile. Dar în problemele matematice nici nu e vorba despre aceasta şi în genere despre existentă ei despre proprietăţile obiectelor în sine, numai întrucât aceste proprietăţi sunt legate de conceptul obiectelor.

în exemplul citat n-am căutat decât să clarificăm ce diferenţă mare se găseşte între folosirea discursivă a raţiunii din concepte şi folosirea intuitivă prin construirea conceptelor. în mod firesc se pune acum întrebarea care este cauza care face necesară o astfel de folosire dublă a raţiunii şi după care condiţii putem cunoaşte dacă are loc numai cea dintâi sau şi a doua.

Toată cunoaşterea noastră se raportează totuşi, în cele din urmă, la intuiţii posibile; căci numai prin ele este dat un obiect. Dar un concept *a priori* (un concept nonempiric) cuprinde în sine fie o intuiţie pură, şi in acest caz el poate fi construit, sau nu cuprinde decât sinteza intuiţiilor posibile, care nu sunt date *apriori,* şi atunci putem desigur judeca prin el sintetic şi *H priori,* dar numai discursiv, din concepte, şi niciodată intuitiv, prin construirea conceptului.

Dar dintre toate intuiţiile, nici una nu este dată *apriori,* decât simp a formă a fenomenelor, spaţiul şi timpul; şi un concept despre spaţiu . timp, cum c cuanta,poate fi prezentat *uprioriîn* intuiţie, adică cons fie împreună cu calitatea lor (forma lor), fie şi numai în cantitatea or (simpla sinteză a diversului omogen) prin număr. Dar m' fenomenelor, prin care ne sunt date *lucruri* în spaţiu şi în timp. P reprezentată numai în percepţie, adică a posteriori. Singurul concep ^ reprezintă *apriori* acest conţinut empiric al fenomenelor este c ^ de *lucru* în genere, iar cunoaşterea sintetică *a priori* despre

feri decât simpla regulă a sintezei a ceea ce poate da percepţia P°[a] . *ru* fiaj- niciodată intuiţia obiectului real, căci aceasta trebuie să

wcesar empirică.

ludecăţile sintetice care se reieră la *lucrurim* genere, a căror intuiţie nu fi dată *a priori,* sunt transcendentale. Prin urmare, judecăţile P" cendentaie nu pot fi date niciodată prin construirea conceptelor, ci mai după concepte *apriori.* Ele conţin numai regula potrivit căreia o urnită unitate sintetică a ceea ce nu poate fi reprezentat intuitiv *apriori .* percepţiilor) trebuie căutată empiric. Ele însă nu pot prezenta într-un ca/ oarecare nici unul dintre conceptele lor *apriori,* ci numai *aposteriori,* cu ajutorul experienţei, care va fi posibilă abia după acele principii sintetice. Dacă trebuie să judecăm sintetic despre un concept, trebuie să ieşim din acest concept, şi anume spre intuiţia în care el este dat. Căci dacă rămânem la ceea ce este conţinut în concept, judecata ar fi numai analitica şi o explicaţie a Ideii după ceea ce este în realitate conţinut în ea. Dar eu pot pleca de Ia concept spre intuiţia pură sau cmpirîcă care îi corespunde, pentru a-1 examina *in concretoîn* ea şi pentru a cunoaşte *apriori* sau a *posteriori* ceea ce se cuvine obiectului acestui concept. în primul caz, este o cunoaştere raţională şi matematică prin construirea conceptului, în cel de-al doilea caz, este o cunoaştere numai empirică (mecanică), care nu poate da niciodată judecăţi necesare şi apodictice. Astfel, aş putea analiza conceptul meu empiric de aur fără ca prin aceasta să câştig mai mult decât să pot enumera ceea ce gândesc de fapt sub acest cuvânt,de unde în cunoaşterea mea are Ioc, fără îndoială, o îmbunătăţire logică, dar nu se obţine o sporire sau un adaos. Eu iau însă materia care se prezintă sub acest nume şi leg de ea percepţii care îmi vor pune Ia îndemână diferi te judecăţi sintetice, dar empirice. Aş construi conceptul matematic de triunghi, adică l-aş da *a priori In* intuiţie şi aş obţine pe ceasta cale o cunoaştere sintetică, dar raţională. Dar când îmi este dat conceptul transcendental al unei realităţi, substanţe, forţe etc, el nu ini [6lT]!neaz^ n'c' ° intuiţie empirică, nici una pură, ci exclusiv sinte/a Do / ' f [em]P'r'ce ([carc] d[cc' nu] P[ot] f' date *apriori);* cum sinteza nu se [r] *tn<*iC& a priori* Ia sinteza care îi corespunde, din el deci nici nu poate sint [a] *° >'u^ecat^ sintetică determinantă, ci numai un principiu al [ei] de intuiţii empirice posibile. Astfel, o judecată transcendentală

ev^, "Jutorul conceptului de cauza, ies realmente din conceptul empiric al unui li» cure ne **întâmplă** ceva), dar nu spre **intuiţia** care prezint;! conceptul de

(

este o cunoaştere raţională sintetică după simple concepte şi prjj, o judecată discursivă, căci numai prin ea este posibilă orice u • * sintetică a cunoaşterii empirice, dar prin ea nu este dată *a prior'* • a'' intuiţie. lc

Astfel, există două întrebuinţări ale raţiunii, care în ciud versalităţii cunoaşterii şi a producerii ei a *priori,* comune amb l întrebuinţări, sunt totuşi foarte diferite în mersul lor, şi anume dato ' -faptului căînfenomen.princarenesuntdate toate obiectele, se află do -elemente: forma intuiţiei (spaţiul şi timpul), care poate fi cunoscută ' determinată cu totul *a priori,* şi materia (fizicul) sau conţinutul care înseamnă ceva ce se găseşte în spaţiu şi în timp, prin urmare conţine o existenţă şi corespunde senzaţiei. în ceea ce priveşte ultimul element care nu poate fi dat niciodată în mod determinat altfel decât empiric, nu putem avea *apriori decât* concepte nedeterminate ale sintezei senzaţiilor posibile, întrucât ele aparţin unităţii apercepţiei (într-o experienţă posibilă). în ceea ce priveşte primul element, putem determina *apriori* conceptele noastre în intuiţie, întrucât noi înşine ne creăm obiectele în spaţiu şi în timp, printr-o sinteză uniformă, considerându-le numai ca *quanta.* Cea dintâi se numeşte folosire a raţiunii prin concepte, întrucât nu putem face nimic mai mult decât să aducem sub concepte fenomenele, în conţinutul lor real, care în felul acesta nu pot fi determinate decât empiric. adică *aposteriori* (dar conform acestor concepte, ca reguli ale unei sinteze empirice). Cea de-a doua este folosirea raţiunii prin construirea conceptelor, întrucât acestea, raportându-se deja la o intuiţie . *apriori,* pot fi date tocmai de aceea în intuiţia pură în mod determinat a *priori* şi fără nici un fel de date empirice. A examina tot ce există (un lucru în spaţiu sau în timp), pentru a şti dacă şi în ce măsură este sau nu un cuantum, dacă în el trebuie reprezentată o existenţa sau o lipsa *e* existenţă, în ce măsură acest ceva (care umple spaţiul sau timpul) es un substrat prim sau o simplă determinare, dacă existenţa Jui are raport cu altceva ca fiindu-i cauză sau efect, şi în sfârşit daca. in priveşte existenţa, el se află izolat sau în dependenţă reciproca cu a

cauză *in concreto,* ci spre condiţiile de timp în genere, care ar putea ti găsite in ^
în conformitate cu conceptul de cauză. Procedez deci numai după concep .
proceda prin construcţia conceptelor, căci conceptul este o regulă a sintezei p
care nu sunt intuiţii pure şi deci nu pot fi *date u priori.*

• 3 posibilitatea acestei existenţe, realitatea şi necesitatea ei sau *"le* lor: toate acestea aparţin *cunoaştem raţionale* din concepte, Con numeşte cunoaştere *filosofică.* Dar a determina *a priori în* spaţiu Caf rie (figura)' a diviza timpul (durata) sau numai a cunoaşte ° • salul sintezei unuia şi aceluiaşi lucru în timp şi în spaţiu şi U - mea unei intuiţii în genere (numărul), care rezultă de aici, aceasta o *operaţie raţională* prin construirea conceptelor şi se numeşte *matematică.*

Marele succes pe care îl obţine raţiunea cu ajutorul matematicii ne face să presupunem în mod foarte firesc că, dacă nu matematica însăşi, însă metoda ei va reuşi şi în afara câmpului mărimilor, aducând toate conceptele la intuiţii, pe care ea le poate da *a priori şi* prin care va deveni, asa-zicând, stăpână asupra naturii; pe când filosofia pură, dimpotrivă, cu concepte discursive *apriori,* face o treabă de cârpăceală în natură, fără a putea face intuitivă *a priori* realitatea lor şi tocmai prin aceasta să le acrediteze. De asemenea, se pare că meşterilor în această artă nu le lipseşte încrederea în sine, iar publicului nu-i lipsesc marile speranţe în abilitatea lor, din moment ce aceştia au trebuit să se ocupe cu problema de faţă. în adevăr, cum ei abia dacă au filosofat vreodată asupra matematicii lor (o îndeletnicire dificilă!), nici nu le trece prin minte diferenţa specifică dintre o folosire a raţiunii şi cealaltă. Reguli curente şi folosite empiric, pe care le împrumută de la raţiunea comună, au pentru ei valoare de axiome. De unde pot veni conceptele de spaţiu şi timp, cu care ei se ocupă (ca de singurele cuante originare), ei nici nu se interesează şi tot astfel le pare inutil să cerceteze originea conceptelor Pure ale intelectului şi prin aceasta şi sfera valabilităţii lor, ci numai să se iveească de ele. în toate acestea ei fac foarte bine când nu depăşesc 1 a hotărâtă lor, anume aceea a *naturii.* Dar ei ajung pe neobservate e a câmpul sensibilităţii la terenul nesigur al conceptelor pure şi chiar

ce ndentale, unde Pământul nu le permite nici să stea în picioare,

d a In°ate *(instabilis telhis, innabilis unda)* şi unde nu se pot face

A Pa?J uşori, despre care timpul nu păstrează nici cea mai slabă urmă,

c are *u•'* Pot"va> în matematică mersul lor lasă o şosea militară, pe

Şi urmaşii cei mai îndepărtaţi pot păşi cu încredere.

Jjgjj. . ne-am impus obligaţia de a determina exact şi cu certitudine -lunii pure în folosirea transcendentală şi cum acest fel de

| străduinţă are în sine particularitatea că, în ciuda celor mai insist clare avertizări, se lasă mereu înşelată de speranţa, înainte de a r £'' cu totul, că va ajunge dincolo de limitele experienţei, în tin "^ încântătoare ale intelectului, este necesar să mai îndepărtăm'si i ■' C ancoră a unei speranţe fantastice şi să arătăm că aplicarea met H & matematice în această specie de cunoaştere nu poate procura nici cel ■ mic profit, afară poate de unul, anume de a descoperi cu atât mai ci goliciunea lor proprie, că geometria şi filosofia sunt două lucruri cu tom] diferite, deşi în ştiinţa naturii ele îşi dau în adevăr mâna, că prin urmar procedeul uncia nu poate fi niciodată imitat de cealaltă.

Temeinicia matematicii se bazează pe definiţii, axiome, demonstraţii. Mă voi mulţumi să arăt că nici unul din aceste elemente nu poate fi procurat şi nici imitat de filosofic, în sensul în care le ia matematicianul. Că geometrul, urmând metoda lui, nu realizează în filosofie decât castele de cărţi de joc, iar filosoful, urmând-o pe a lui, nu poate produce în matematică decât o flecăreală, deşi filosofia constă tocmai în a cunoaşte limitele lui, şi însuşi matematicianul, când talentul lui nu este limitat cumva de la natură şi redus la specialitatea lui. nu poate respinge avertizările filosofici şi nici nu le poate trece cu vederea.

1. Despre d e fi n i ţ i i . *A defini,* cum arată însăşi expresia, n-ar însemna propriu-zis decât a expune originar conceptul explicit al unui lucru în cadrul limitelor lui*. Potrivit unei asemenea exigenţe, un concept *empiric* nu poate fi deloc definit, ci numai *explicat.* Căci cum în el nu avem decât câteva caractere ale unei anumite specii de obiecte ale simţurilor, nu c niciodată sigur dacă sub cuvântul care desemnează acest obiect nu gândim o dată mai multe caractere, altă dată mai puţine. Astfel, în conceptul de aur, în afară de greutate, culoare, rezistentă, cineva

mai poate gândi şi propri etatea că el nu rugine şte, în timp

ce altul nu ş poate nimic despre aceasta. Nu ne servim de anumite caractere e atâta timp cât ele sunt suficiente pentru a distinge; dar observaţii înlătură unele caractere şi adaugă altele, deci conceptul nu stă nici

* *Explicitiire* înseamnă claritatea şi suficienţa caracterelor; *limite* in>ea • ^ că nu mai sunt alte caractere decât cele care aparţin conceptului explic • ' j arî înseamnă că această determinare de limite nu este derivată de undeva şi ^ f$_r$uni^{ea} nevoie de o altă dovadă, ceea ce ar face pretinsa definiţie incapabilă sa s c tuturor judecăţilor asupra unui obiect.

în' ;te certe. Şi la ce ar servi, de altfel, a defini un astfel de concept, ntie ment ce atunci când e vorba, de exemplu, de apă şi de proprietăţile e vom opri la ceea ce gândim prin cuvântul apă, ci vom trece la 61' 'mente, şi cuvântul, cu puţinele caractere care îi sunt ataşate, nu h e sa constituie decât o *desemnare* şi nu un concept al lucrului, prin ,» nretinsa definiţie nu e altceva decât o definiţie verbală. în al 1 arând, la drept vorbind, un concept dat *a priori* nici nu poate fi finit de exemplu cel de substanţă, cauză, drept, echitate etc. Căci nu tfi sigur niciodată că reprezentarea clară a unui concept dat (încă în mod confuz) a fost explicit dezvoltată decât dacă ştiu că această reprezentare este adecvată obiectului. Dar cum conceptul lui, aşa cum este dat, poate conţine multe reprezentări obscure, pe care le trecem cu vederea la analiză, deşi în aplicare avem nevoie totdeauna de ele, explicitarea analizei conceptului meu este totdeauna îndoielnică şi poate fi făcută numai *probabilă* prin numeroase exemple potrivite, dar niciodată *apodictic* certă. în locul expresiei *definiţie,* eu aş folosi mai cu plăcere pe cea de *expunere,* care rămâne mereu precaută şi sub care criticul poate accepta până la un anumit grad ca valabilă definiţia şi totuşi să-şi menţină încă rezerva în ce priveşte explicitarea ei. Cum deci nici conceptele date empiric, nici cele date *apriori* nu pot fi definite, nu mai rămân altele decât cele gândite arbitrar, asupra cărora putem încerca această operaţie. în asemenea caz, pot defini oricând conceptul meu; căci trebuie totuşi să ştiu ce am voit să gândesc, din moment : care ce eu însumi l-am alcătuit în mod premeditat şi nu mi-a fost dat nici prin natura intelectului, nici prin experienţă, dar nu pot spune că prin aceasta am «mit un obiect adevărat. Dacă conceptul se bazează pe condiţii mpirice, de exemplu, conceptul de ceas marin, obiectul şi posibilitatea] nu sunt încă date prin acest concept arbitrar; de aici nu ştiu nici măcar el are undeva un obiect, şi explicaţia mea poate fi numită mai and o declaraţie (a proiectului meu) decât definiţia unui obiect. Astfel, ai rămân alte concepte susceptibile

sinteză arbitrară ce poate fi construită *a priori;* prin de a fi definite decât cele

numai m;
pre . mate matica are definiţii. Căci obiectul pe care îl gândeşte, ea îl "Uilr ■ ^ a*Pr*ori*în intuiţie, şi acesta nu poate desigur conţine nici mai fOs(' ' ma ^ puţin decât conceptul, deoarece conceptul despre obiect a nginar prin explicare, adică fără a deriva explicarea din altă

parte. Limba germană nu are pentru expresiile de *expunere declaraţie* şi *definiţie* decât un singur cuvânt: *Erklamno* s'; ri trebuie să mai atenuăm severitatea exigenţei care ne-a deter ■ refuzăm explicaţiilor filosofice titlul onorabil de definiţie şi vo ■' ' toată această notă la constatarea că (ilosofice nu e, puneri de concepte date, pe când definiţiile matematice construcţii de concepte formate originar; cele dintâi nu sunt alcᵛt decât analitic, prin descompunere (a cărei totalitate nu este apod' • certă), pe când cele din urmă sunt realizate sintetic şi di *alcătuiesc* conceptl

âi nu sunt alcᵛt

nalitic, prin descompunere (a cărei totalitate nu este apod' • certă), pe când cele din urmă sunt realizate sintetic şi deci ele în i *alcătuiesc* conceptul, pe când cele dintâi îl *explică* numai. De a' ' urmează:

a. în filosofic nu trebuie să imităm matematica, astfel încât să începem cu definiţia, decât doar ca simplă încercare. Cum definiţiile sunt analize de concepte date, avem mai întâi, deşi încă numai confuze,aceste concepte, iar expunerea incompletă precedă pe cea completă, astfel încât din câteva caractere, pe care le-am scos dintr-o analiză încă incompletă, putem conchide multe, mai înainte de a fi ajuns la expunerea completă, adică la definiţie; într-un cuvânt, că în filosofie definiţia, ca claritate adecvată, trebuie mai curând să încheie opera decât s-o începapă*. în matematică, dimpotrivă, nu avem nici un concept anterior definiţiei, fiindcă abia prin ea este dat conceptul; deci ea trebuie şi poate şi începe oricând cu definiţia,

b. Definiţiile matematice nu pot greşi niciodată. Cum conceptul este dat abia prin definiţie, el nu conţine decât exact ceea ce definiţia a voit sa gândească prin el. Dar deşi în el nu poate apărea nimic inexact in *ce* priveşte conţinutul, se poate totuşi greşi uneori, desigur numai rareori, în forma (în care este îmbrăcat), anume în privinţa preciziei. Ast'ᵉ ■ definiţia obişnuită a circumferinţei, că este o Jinie *curbă ale* cărei p"ncte

* Filos

'ilosofia abundă în definiţii eronat -

lemente pentru o definiţie d "Spec'al'" astfe' de definiţii care conţin f *ie* nimic cu un concept îi''6' 7 "" "'^ '" mod complet Dacă "'am Putei ■ Darcum atât cât aiu, ' *i *'' *' de'"mitl* iucrurile ar s(a prost cu întreags

întreprinde nimic cu fiJos°îare.Darcum,i.. „val folosite foarte util şi definii definiţii, dar care de matematică,

)arte util şi definiţiile *d't "me (an^ei)* pot fi folosite bine şi sigur, pot t> dar care de altfel suntVdTJ'"2' adlCăjUdec«»)e '** propriu-zis *înci* nu sun. ■*i.* definiţi» „ „«•- '- . aUevarate Şi prin urmare se aDrooie de definiţii ta

in urmare se apropie de defi

j de îndepărtate de unul singur (de centru), are cusurul că a
se A fără să fie necesar, determinarea de *curbă.* Căci trebuie să existe
mă specială, care este scoasă din definiţie şi care poate fi uşor
° nstrată, anume că orice linie, ale cărei puncte sunt egal de
ărtate de unul singur, este curbă (nici o parte a ei nu dreaptă).
"Vnitiile analitice, dimpotrivă, pot greşi în diverse moduri, fie
ducând caractere care în realitate nu se aflau în concept, fie omiţând
va din explicitare, care constituie esenţialul unei definiţii, fiindcă nu
tem fi absolut siguri că analiza este completă. Din acest motiv, metoda
matematicii în ce priveşte definiţia nu poate fi imitată în filosofic

2. Despre axiome. Acestea sunt principii sintetice *apriori,* care sunt nemijlocit certe. Dar un concept nu poate fi legat cu un altul în mod sintetic şi totuşi nemijlocit, căci pentru a putea ieşi dintr-un concept, este nevoie de o a treia cunoştinţă intermediară. Cum filosofia nu este decât
0 cunoaştere raţională din concepte, în ea nu se întâlneşte nici un
principiu care să merite numele de axiomă. Matematica, dimpotrivă, este
capabilă de axiome, deoarece, cu ajutorul construcţiei conceptelor în
intuiţia obiectului, ea poate lega predicatele lui *a priori* şi imediat, de
exemplu că trei puncte se află totdeauna într-un plan. Un principiu
sintetic, dimpotrivă, nu poate fi niciodată nemijlocit cert numai din
concepte; de exemplu, judecata: tot ce se întâmplă are cauza sa, căci eu
trebuie să caut un al treilea concept, anume condiţia determinării de timp
într-o experienţă, şi nu putem cunoaşte un asemenea principiu în mod
direct, nemijlocit numai din concepte. Principiile discursive sunt deci cu
totul altceva decât cele intuitive, adică axiomele. Cele dintâi reclamă
°ncand şi o deducţie, de care cele din urmă se pot lipsi cu totul, şi cum
In acetaşi motiv ele sunt evidente, ceea ce principiile filosofice, cu toată cer'itudinea lor, nu pot totuşi pretinde niciodată, lipseşte infinit de mult
, J u"ecată sintetică oarecare a raţiunii pure şi transcendentale să fie • e eyidentă (cum este obiceiul a exprima cu încăpăţânare) ca tah |Cata °^

* *d°uă ori doi fac patru.* Este adevărat că în Analitică, la
1 . .
P[nnc]ipiilor intelectului pur, am amintit şi anumite axiome ale dec' [Cl>] P™[C^U]J citeţ acolo nu era el însuşi o axiomă, ci nu servea era ?[Cntru a] Procura principiul
e P[c] i P[I U] din concepte. Căci chiar
şi posibi
posibilităţii axiomelor în genere şi nu "late [nSU^ C‹CC^t un] P[nnc]iP[IU] din concepte. Căci chiar şi posibilitatea [C] tb
nu are

deci axiome şi nu poate impune niciodată în mod absolut •
apriori, ci trebuie să binevoiască a-şi justifica dreptul ei în [Cl].^''e ei
printr-o deducţie temeinică. Vnıa
'or

3. Despre d e m o n s t r a ţ i i . Numai o dovadă apodictic* este intuitivă, poate fi numită demonstraţie. Experienţa ne învar [nt] ceea ce este, dar nu că nu poate fi altfel. De aceea, argumentele nu pot procura o dovadă apodictică. Dar din concepte *a* ■ [C] cunoaşterea discursivă) nu poate rezulta niciodată certitudine im ' adică evidenţă, oricât de apodictic certă ar putea fi de altfel iud Numai matematica conţine deci demonstraţii, fiindcă ea nu-si de ' cunoaşterea din concepte, ci din construcţia lor, adică din intuiţie c poate fi dată *apriori,* corespunzător conceptelor. Nici metoda algebrei cu ecuaţiile ei, din care scoate, prin reducţie, adevărul împreună cu dovada lui, nu este, cc-i drept, o construcţie geometrică, totuşi o construcţie caracteristică, în care prin simboluri se prezintă conceptele în intuiţie, în special cele despre raportul mărimilor, şi unde, chiar fără a avea în vedere euristicul, se asigură împotriva erorilor toate raţionamentele, prin aceea că fiecare din ele este prezentat în faţa ochilor. Cunoaşterea filosofică, dimpotrivă, trebuie să se dispenseze de acest avantaj, fiindcă ea trebuie să considere totdeauna generalul *in abstracta* (prin concepte), pe când matematica poate examina generalul *in concreta* (în intuiţia particulară) şi totuşi prin reprezentarea pură *apriori,* unde fiecare greşeală devine vizibilă. De aceea, pe primele le-aş numi *dovezi acroamatice* (discursive), fiindcă nu se pot face decât prin simple cuvinte (prin obiect în Idee), mai curând decât *demonstraţii,* care, cum arata însăşi expresia, continuă în intuiţia obiectului.

Din toate acestea urmează că nu cadrează cu

natura filosofiei.m special în câmpul raţiuni i pure, să-şi dea

aere dogmatice şi sa împodobească cu titlurile şi insignele matematicii, fiindcă nu apar.i ordinului acestei ştiinţe, deşi arc desigur toate motivele să spere 1 unire frăţească cu ea. Acestea sunt pretenţii deşarte care nu po ■ niciodată, ci care mai curând trebuie să o îndrepte pe o cale co scopului ei, care constă în a descoperi iluziile unei raţiuni car cunoaşte limitele şi de a reduce, cu ajutorul unei explicări su 1 ^ conceptelor noastre, prezumţia speculaţiei la o cunoaşter nll modestă, dar temeinică. Raţiunea, în încercările ei transcenden

tea deci să privească înainte atât de încrezătoare, ca şi când va rna *y* ^^ ^ parcurs ar duce de-a dreptul la ţintă, şi nu va putea <'rUIT1 tât de îndrăzneţ pe premisele ei luate ca fundament, încât să nu conf evoie să se uite adesea îndărăt şi să observe dacă nu cumva în 1113 I înainte al raţionamentelor se descoperă erori, care i-au scăpat din
"^ rn nrincipii şi care fac necesar fie să determinăm mai bine aceste veder" i" F* ' , ■ cipii, fie să le schimbăm cu totul.

Eu împart toate judecăţile apodictice (fie că sunt demonstrabile, fie *i* «unt nemijlocit certe) în *dogmata* şi *malhemata.* O judecată direct ■ tetică din concepte este o *dogmă,* pe când o judecată prin construirea oncepteloreste o *mathema.* Judecăţile analitice nu ne învaţă propriu-zis nimic *mai mult* despre obiect decât ceea ce conceptul pe care îl avem despre el conţine deja în sine, căci ele nu extind cunoaşterea dincolo de conceptul subiectului, ci numai îl clarifică. De aceea, ele nu pot fi numite pe drept dogme (cuvânt care ar putea fi tradus eventual prin *sentinţe).* Dar dintre cele două specii de judecăţi sintetice *apriori* amintite nu pot purta acest nume, după uzul obişnuit al limbajului, decât cele ce aparţin cunoaşterii filosofice şi numai cu greu am numi dogme judecăţile aritmeticii sau geometriei. Deci acest uz confirmă explicaţia pe care am dat-o că numai judecăţile din concepte, şi nu cele rezultate din construcţia conceptelor, pot fi numite dogmatice.

Dar întreaga raţiune pură, în folosirea ei pur speculativă, nu conţine nici o singură judecată sintetică direct din concepte. Căci, după cum am arâtat.prin Idei ea nu este capabilă de nici un fel de judecăţi sintetice care ar avea valabilitate obiectivă, iar prin concepte ale intelectului ea stabileşte desigur principii certe, dai- nu direct din concepte, ci totdeauna "uniai indirect prin relaţia acestor concepte cu ceva contingent, anume *wperienţa posibilă;* atunci când această experienţă (ceva ca obiect al penenţelorposibile) este presupusă, ele sunt negreşit apodictic certe, rin sine (direct) ele nu pot fi cunoscute nici măcar *apriori.* Astfel, "lai din aceste concepte date nimeni nu poate cunoaşte temeinic cata: tot ce se întâmplă îşi are cauza sa. De aceea, ea nu este o fol ■ ' dintr-un a't punct de vedere, anume din singurul câmp al a lru e' Posibile, adică al experienţei, poate fi foarte bine dovedită (je 1Ct Dar ea se numeşte *principiu* şi nu *teoremă,* deşi trebuie să fie nsfrată, fiindcă are această proprietate particulară de a face abia ca

însăşi posibilă dovada sa, anume experienţa, şi fiindcă ea treb '
presupusă totdeauna în aceasta. le

Dacă în folosirea speculativă a raţiunii pure nu există do^m cu privire la conţinut, orice metodă *dogmatică,* fie că este împru Cl de la matematician, fie că are un caracter propriu, nu-i este indicat" r- ^ ea nu ascunde decât cusururi şi erori şi înşală filosofia, al care' ' propriu este să pună în cea mai clară lumină demersurile raţiunii r toate acestea, metoda poate fi totdeauna *sistematică.* Căci ratiu noastră este ea însăşi (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare dun" principii ale unităţii, căreia numai *experienţa* îi poate da materia Da despre metoda proprie a unei filosofii transcendentale nu se poate spune nimic aici, deoarece nu avem de-a face decât cu o critică a facultăţilor noastre, pentru a şti dacă putem construi şi cât de sus putem înălţa edificiul nostru din materialul pe care îl avem (conceptele pure *apriori).*

Capitolul întâi

Secţiunea a doua

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE SUB ASPECTUL FOLOSIRII EI POLEMICE

în toate întreprinderile ei, raţiunea trebuie să se supună criticii şi nu poate împiedica libertatea acesteia prin nici o interdicţie, fără a se pagu pe sine însăşi şi fără a-şi atrage bănuieli supărătoare. Aici nimic nu e atât de important sub aspectul utilităţii, nimic atât de sfânt, încât sa poată sustrage acestei anchete scrutătoare şi riguroase, care nu . seamă de nici un fel de autoritate personală. Pe această liberta ^ bazează chiar existenţa raţiunii, care nu are o autoritate dictatona ■ cărei decizie nu este niciodată decât acordul cetăţenilor liberi, n^e ei având dreptul să-şi poată exprima fără rezerve obiecţiile. vefo-ul lui.

n r dacă raţiunea nu se poate *sustrage* niciodată criticii, totuşi ea totdeauna motiv *să se teamăde* ea. însă raţiunea pură în folosirea "[U] matica (nu cea matematică), nu are chiar atât de mult conştiinţa că [£l] ■ - foarte exact legile ei cele mai înalte, încât să nu trebuiască să apară [3J)] ■ iditate, ba chiar total dezbrăcată de orice pretinsă autoritate

atică, înaintea ochiului critic al unei raţiuni superioare şi

judecătoare.

Cu totul altfel stau lucrurile când nu are de-a face cu cenzura • fi cătorului, ci cu pretenţiile concetăţeanului ei, şi nu trebuie decât să apere împotriva lui. Cum aceste pretenţii vor să fie tot dogmatice, deşi "n negaţie, ca şi cenzura în afirmaţie, are loc o justificare tcar' âVSpwiro *v* care o garantează împotriva oricărui prejudiciu şi oferă o posesiune legală, care nu are a se teme de pretenţii străine, deşi ea însăşi nu poate fi dovedită suficient KOST' *akvfitiav.*

Prin folosire polemică a raţiunii pure înţeleg apărarea judecăţilor ei contra negaţiilor dogmatice. Aici nu interesează dacă afirmaţiile ei n-ar putea fi eventual şi false, ci numai că nimeni nu poate afirma vreodată contrariul cu certitudine apodictică (ba chiar numai cu mare aparenţă). Căci atunci nu ne aflăm, datorită rugăminţilor, în posesia noastră, din moment ce avem în faţa noastră un titlu de posesiune, deşi nu suficient, şi este absolut cert că nimeni nu poate dovedi vreodată caracterul ilegitim al acestei posesiuni.

Este trist şi deprimant faptul că poate să existe în genere o antitetică [a]raţiunii pure şi că raţiunea, care reprezintă totuşi tribunalul suprem al tuturor disputelor, poate să ajungă în conflict cu ea însăşi. Este adevărat camai sus am avut în faţa noastră o astfel de antitetică aparentă, dar s-a [ut] ca ea se baza pe o neînţelegere, fiindcă, potrivit prejudecăţii une, fenomenele erau luate drept lucruri în sine şi apoi se cerea niel sau altul (care însă în ambele cazuri era la fel de imposibil) o de i [Ung a^so^u^ a] sintezei ei, ceea ce însă nu poate fi aşteptat deloc în» . [A] [Omen]e. Atunci nu era deci o *contradicţie* reală *a raţiunii* cu sine Prim • ^ '^[e: ser]i[a] fenomenelor *date în sine* are un început absolut Mec'" • [aceast^sene este] absolut şi *în sine* fără început; căci ambele [e]*iste [C°eX^stă] f[oa]rte bine, fiindcă *fenomenele* nu sunt, în ce priveşte • °r (ca fenomene), absolut nimic *în sine,* adică ele sunt, din

acest punct de vedere, ceva contradictoriu şi deci supoziţia lor
atragă după sine în mod natural consecinţe contradictorii

^ s ^

O asemenea neînţelegere nu poate fi însă invocată ca pretexi ■ ■ aceasta conflictul raţiunii nu poate fi aplanat, dacă s-ar afirm! r'n *există o fiinţă supremă,* iar pe de altă parte ateist: *nu există t r^' supremă;* sau în psihologie: tot ce gândeşte este o unitate absoluta'* permanentă şi deci distinctă de orice unitate materială si trecâi ■ ^ aserţiune căreia un altui i-ar opune pe aceasta: sunetul nu este o u ' ' imaterială şi nu poate fi scutit de moarte. Căci obiectul întrebării este ' • liber de orice element străin carc-i contrazice natura, iar intelectul nu dc-a face decât cu *lucruri în sine* şi nu cu fenomene. Aici s-ar găsi dec' fără îndoială, o adevărată contradicţie, dacă raţiunea pură ar avea de' spus, pe latura negaţiei, ceva care s-ar apropia de temeiul unei afirmaţii: căci în ce priveşte critica argumentelor dogmatismului afirmativ, ea poate foarte bine să-i fie acordată, fără ca din acest motiv să renunţăm la aceste judecăţi, care au cel puţin de partea lor interesul raţiunii,pe care adversarul nu-1 poate invoca,

Eu însă nu sunt de părerea pe care au exprimat-o atât de des oameni eminenţi şi în stare să reflecteze (de exemplu S u 1 *?,* e r), atunci când au simţit slăbiciunea dovezilor de până acum, că se poate spera să se găsească cândva demonstraţii evidente ale celor două judecăţi cardinale ale raţiunii noastre pure: există un Dumnezeu, există o viaţă viitoare. Sunt, dimpotrivă, sigur că acest lucru nu se va întâmpla niciodată. Căci de unde sa ia raţiunea principiul unor astfel de afirmaţii sintetice care nu se referă la obiectele experienţei şi la posibilitatea lor internă? Dar este şi apodictic cert că niciodată nu va apărea vreun om care să poată afirma *contrariul cu o* cât de infimă aparenţă, necum în mod dogmatic. Cum n-ar putea demonstra acest lucru decât prin raţiunea pură, el ar trebui s încerce a dovedi că o fiinţă supremă şi subiectul gânditor din noi, ca inteligenţă pură. sunt *imposibile.* Dar de unde să-şi ia cunoştinţele^ îl îndreptăţesc să judece sintetic despre lucruri, dincolo de experienţă posibilă? Putem fi deci absolut fără griji că cineva : dovedi cândva contrariul, astfel încât nu avem nevoie să n s argumente didactice, ci oricum putem admite acele J[u] ' ,-[n] concordă foarte bine cu interesul speculativ al raţiunu no ^ folosirea empirică şi care, afară de aceasta, sunt singurele mij ° ^ uni interesul speculativ cu cel practic. Pentru adversarul nostru

buie considerat numai ca critic) avem pregătit un *non liquet,* care nU e inevitabil să-1 încurce, pe care nu-1 împiedicăm să-1 întoarcă Ir [-jya noastră, fiindcă avem mereu în rezervă maxima subiectivă a 1 nJj care adversarului îi lipseşte în mod necesar şi sub protecţia r!' -a putem privi cu calm şi indiferenţă toate loviturile lui în aer.

în felul acesta, nu există propriu-zis o antitetică a raţiunii pure. Căci . ura arenă pentru ea ar trebui căutată în câmpul teologiei şi al ihologiei pure; dar acest teren nu suportă un luptător în toată armura lui ■ dotat cu arme redutabile. El nu poate apărea decât cu vorbe de glumă • fanfaronadă, de care putem râde ca de un joc de copii. Aceasta este o observaţie consolatoare, care dă din nou curaj raţiunii; căci pe ce altceva ar putea, de altfel, să se bazeze, dacă ea, care singură este chemată să pună capăt tuturor erorilor, ar fi distrusă în sine, fără să poată spera pace şi posesiune liniştită?

Tot ceea ce natura însăşi orânduieşte este bun pentru un scop oarecare. Otrăvurile însele servesc pentru a învinge alte otrăvuri care se produc în propriile noastre umori, şi de aceea ele nu pot lipsi într-o colecţie completă de medicamente (farmacie). Obiecţiile împotriva convingerilor şi a prezumţiei raţiunii noastre pur speculative ne sunt date chiar prin natura acestei raţiuni şi trebuie deci să-şi aibă menirea lor bună şi scopul lor, care nu trebuie spulberate în vânt. Pentru ce Providenţa a plasat atât de sus unele obiecte, deşi sunt legate de interesul nostru cel mai înalt, încât nouă ne este dat aproape numai ca o favoare să le întâlnim intr-o percepţie neclară şi pusă la îndoială de noi înşine, prin care privirile scrutătoare sunt mai mult excitate decât satisfăcute? Este util să nscăm determinări îndrăzneţe cu privire la astfel de perspective? Este ce'puţin problematic, poate chiar dăunător. în orice caz însă, şi fără nici 0 mdoială, este util să plasăm în deplină libertate atât raţiunea ^stigatoare, cât şi pe cea examinatoare, pentru ca ea să se poată ocupa 'mpiedicată de propriul ci interes, care este promovat atât prin faptul Pune limite propriilor cunoştinţe, cât şi prin faptul că le extinde, şi Weră totdeauna când mâini străine se amestecă pentru a o conduce Scopuri impuse împotriva mersului ei natural, asaţi, prin urmare, pe adversarul vostru să vorbească numai în raţuinii şi combateţi-1 numai cu armele raţiunii. încolo, fiţi fără Privire la cauza dreaptă (a interesului practic), căci aceasta nu

intră niciodată în joc într-o dispută pur speculativă. Disputa nu dp atunci decât o oarecare antinomie a raţiunii, care, fiind bazată n raţiunii, trebuie 'sputa ascultată şi examinată în mod necesar n promovează raţiunea prin considerarea obiectului ei sub două asn ^"^ îi corectează judecata, limitând-o. Ceea ce devine aici disputabil ni ' *cauza,* ci *tonul.* Căci vă mai rămâne încă destul de mult pentru a limbajul unei *credinţe* neclintite, justificat în faţa raţiunii celei severe, chiar dacă a trebuit să renunţaţi la limbajul *ştiinţei.*

întrebaţi-1 pe D a v i d Hume, gânditorul rece, născut parcă anume pentru echilibrul judecăţii: ce v-a determinat ca prin obiecţii descoperite cu osteneală să subminaţi convingerea, atât de consolatoare şi de utilă omului, că o cunoaştere raţională pătrunzătoare ajunge pentru afirmarea unei fiinţe supreme şi pentru determinarea conceptului ei? El va răspunde: nimic decât intenţia de a împinge mai departe raţiunea în cunoaşterea de sine şi totodată o anumită indignare împotriva constrângerii pe care unii vor s-o aplice raţiunii, lăudându-se cu ea şi în acelaşi timp împiedicând-o să-şi mărturisească sincer slăbiciunea ei,pe care o descoperă examinându-se pe sine. Dacă, dimpotrivă,îl întrebaţi pe P r i e s 11 e y, care este devotat numai principiilor folosirii *empirice* a raţiunii şi este împotriva oricărei speculaţii transcendente, ce mobile a avut să dărâme libertatea şi nemurirea sufletului nostru (speranţa în viaţa viitoare nu este la el decât aşteptarea unei minuni a reînvierii), doi piloni ai oricărei religii, P r i e s 11 e y, care el însuşi este un învăţător pios şi zelos al religiei, n-ar putea răspunde altceva decât: interesul raţiunii, care pierde prin faptul că vrem să sustragem anumite obiecte legilor naturii materiale, singurele pe care le putem cunoaşte şJ determina exact. Ar părea nedrept să-1 defăimăm pe P r i e s t l e y . c ^ ştie să unească afirmaţia lui paradoxală cu scopul religie[1] ?' ^ , pricinuim durere unui om bine intenţionat, fiindcă nu se poate r e după ce se rătăcise în afara câmpului ştiinţei naturii. Dar aceasta ta trebuie acordată şi lui H u m e, care este tot atât de bine intenţionat şi un caracter moral ireproşabil, dar care nu-şi poate părăsi >pe[c] ■ elaborată cu osteneală, deoarece el consideră cu drept cuvânt ca o acestei speculaţii se află cu totul în afara limitelor ştiinţei câmpul Ideilor pure.

te de făcut aici, în special în ce priveşte primejdia care pare să binele obştesc? Nimic nu este mai natural, mai just, decât

■ ■ necare, din acest motiv, trebuie să o luaţi. Lăsaţi peaceşti oameni f "ce vor; dacă ei manifestă talent sau o cercetare profundă şi nouă,

într-un cuvânt raţiune, atunci raţiunea are totdeauna numai de câştigat.

" folosiţi alte mijloace decât cele ale unei raţiuni libere, dacă strigaţi - ste o înaltă trădare, dacă adunaţi, ca la stingerea unui incendiu. Micul, care nu se pricepe deloc în astfel de elaborări subtile, atunci , ven]ţ[ridicoli. Căci nu este vorba de ceea ce este avantajos aici pentru binele obştesc, ci numai cât de departe poate merge raţiunea în speculaţia ei care face abstracţie de orice interes, şi dacă trebuie să-i acordăm în genere oarecare valoare sau dacă nu cumva trebuie mai curând să renunţăm cu totul la ea în favoarea practicului. Deci în loc să interveniţi cu spada, priviţi mai curând calm, de pe locul sigur al criticii, la această luptă, care e obositoare pentru luptători, însă pentru voi e distractivă şi, în cazul unui final desigur nesângeros, trebuie să fie folositoare pentru cunoştinţele voastre. Căci e cu totul absurd să aşteptăm lămuriri de la raţiune şi totuşi să-i prescriem de mai înainte de care parte trebuie sa se decidă ea în mod necesar. Afară de aceasta, raţiunea este deja de la sine înfrânată şi ţinută în limite de către raţiune, încât voi nu aveţi deloc nevoie să recurgeţi la gardă, pentru a opune forţa publică contra acelei părţi a cărei influenţă preponderentă vă pare periculoasă. în această dialectică nu există victorie, de care aţi avea motiv să fiţi îngrijoraţi.

Raţiunea are chiar foarte mare nevoie de o astfel de luptă şi ar fi fost de dorit ca lupta să se fi purtat mai demult şi cu o permisiune publică nelimitată. Căci cu cât mai devreme s-ar fi născut o critică matură, la apariţia căreia trebuia să dispară de la sine toată această dispută, părţile fnbatante învăţând să-şi sesizeze orbirea şi prejudecăţile, care le-au 'nvrăjbit, cu atât ar fi fost mai util.

există în natura omenească o anumită lipsă de sinceritate care, ca

eea ce vine de la natură, trebuie să cuprindă totuşi în cele din urmă

spoziţie spre scopuri bune, anume o înclinaţie de a- şi ascunde

aratele simţăminte şi de a manifesta anumite altele, adoptate, pe care

nsiderăm ca bune şi lăudabile. Este absolut cert că prin această

lor IC> at^f ^e a se disimula, câ[Şi de a adopta o aparenţă avantajoasă

menii nu numai ca s-au *civilizat,* ci într-o anumită măsură s-au si

moralizat treptat, fiindcă nimeni nu putea pătrunde dincolo de f decenţei, cinstei şi moralităţii; deci în pretinsele exemple autentice pe care le vedea în jurul său fiecare găsea o şcoală ne ^ £ deveni el însuşi mai bun. Dar această înclinaţie de a apărea ma[1] h & decât suntem şi de a manifesta simţăminte pe care nu le avem se ' numai oarecum *provizoriu* pentru a scoate pe om din primitivitate ' face mai întâi să adopte cel puţin *forma* binelui, pe care îl cunoaşte căci după aceea, o dată ce principiile autentice au fost dezvoltate si pătruns în modul de gândire, acea falsitate trebuie combătută puterni încetul cu încetul, căci altfel ea corupe inima şi nu permite să răsară simţămintele bune sub buruiana aparenţei frumoase.

îmi pare rău să constat aceeaşi lipsă de sinceritate, disimulare si ipocrizie chiar şi în manifestările gândirii speculative, unde oamenii au mult mai puţine piedici de a mărturisi cum se cuvine deschis si nepreiacut ideile lor şi n-au nici un avantaj în a le ascunde. Căci ce poate fi mai dezavantajos pentru cunoaştere decât de a comunica unul altuia, falsificate, chiar şi simplele idei. de a ascunde îndoieli pe care le simţim faţă de propriile noastre afirmaţii sau de a da o spoială de evidenţă argumentelor care nu ne satisfac nici pe noi înşine? Dar atâta timp cât numai vanitatea particulară urzeşte aceste intrigi secrete (cum e cazul de obicei în judecăţile speculative, care nu au interes deosebit şi nu sunt uşor susceptibile de o certitudine apodictică), se opune totuşi vanitatea altora *cu aprobarea publică,* iar lucrurile ajung în cele din urmă acolo unde le-ar fi adus, deşi cu mult mai devreme, intenţia cea mai curată şi sinceritatea. Dar acolo unde publicul îşi închipuie ca nişte sofişti subtili urmăresc nici mai mult nici mai puţin decât să zdruncine fundamente e binelui obştesc, pare nu numai înţelept, ci şi permis şi chiar laudabri a ajuta unei cauze drepte prin argumente aparente mai curând decat lăsa pretinşilor adversari ai acestei cauze chiar şi numai avantaju ne reduce tonul la moderaţia unei convingeri pur practice şi de constrânge să mărturisim lipsa unei certitudini speculative şi apo Totuşi, ar trebui să-mi închipui că nimic în lume nu se împacă mai p^ ^ cu intenţia de a susţine o cauză dreaptă decât viclenia, ipoc minciuna. Că în confruntarea principiilor raţionale ale unei ■ ^ speculaţii totul trebuie să se petreacă cinstit este, desigur, un [ml] [eSt] care se poate cere. Dar dacă s-ar putea conta cert chiar şi numai p

disputa raţiunii speculative cu privire la problemele importante
[1111] Dumnezeu, imortalitate (a sufletului) şi libertate sau ar fi de mult
• ***i*** sau ar ajunge foarte curând la un sfârşit. Astfel, sinceritatea
tămintelor se află adesea în raport invers cu dreptatea cauzei însăşi,
sta ajepoate mai mulţi adversari sinceri şi oneşti decât apărători.
Eu presupun deci cititori care nu vor să ştie că o cauză dreaptă este
ărată cu mijloace nedrepte. Pentru aceştia este acum stabilit că, după
■ ncjpjile Criticii noastre, dacă luăm în considerare nu ceea ce se
întâmplă, ci ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just, nu trebuie să
existe propriu-zis o polemică a raţiunii pure. Căci cum pot purta două
persoane o dispută asupra unui lucru, a cărui realitate nici una din ele n-o
poate arăta într-o experienţă reală sau chiar numai posibilă şi a cărui Idee
este numai gândită de fiecare, pentru a scoate din ea ceva *mai mult* decât
o Idee, anume realitatea obiectului însuşi? Prin ce mijloc vor să iasă din
dispută, când nici una din ele nu poate face conceptibilă şi certă tocmai
cauza ei, ci nu poate decât să atace şi să respingă cauza adversarului ei?
Căci aceasta este soarta tuturor afirmaţiilor raţiunii pure, că depăşind
condiţiile oricărei experienţe posibile, în afara cărora nu se întâlneşte
nicăieri un document al adevărului, dar trebuind totuşi să se servească
de legile intelectului, care sunt menite numai pentru folosirea empirică,
fără care însă nu se poate face nici un pas în gândirea sintetică, ele expun
totdeauna adversarului punctele lor slabe şi pot profita, la rândul lor,
reciproc de slăbiciunea adversarului.
Critica raţiunii pure poate fi considerată ca adevăratul tribunal
Pentru toate controversele ei; căci ea nu este implicată în aceste
controverse, care se referă nemijlocit la obiecte, ci este instituită pentru
^termina şi a judeca drepturile raţiunii în genere după principiile
instituţiei ei prime.
rară această Critică, raţiunea rămâne oarecum în

stare naturală şi
Ş' poate impune sau asigura afirmaţiile şi pretenţiile
decât prin *război.*
ca, dimpotrivă, luând toate hotărârile din regulile
fundamentale ale
„j ei lnstituţii, şi autoritatea acestora nefiind pusă la
îndoială de
Ijjj . ''ne Procură liniştea unei stări legale, în care nu
trebuie să tratăm
în D . nostru altfel decât pe cale de *proces.* Ceea ce pune
capăt disputei
îi u stadiu este o *victorie,* cu care se mândresc ambele
părţi, căreia
z" de cele mai multe ori o pace numai nesigură, pe
care o

stabileşte autoritatea superioară care intervine, iar în al doilea *sentinţa,* care, lovind aici în însăşi sursa disputelor, trebuie să asi pace eternă. Disputele nesfârşite ale unei raţiuni pur dogmatice ° siJesc să căutăm în sfârşit linişte într-o critică oarecare a acestei r f ■ însăşi şi într-o legislaţie care se fundează pe ea; după cum afi -H o b b e s, starea de natură este o stare de nedreptate şi de violent" • trebuie să o părăsim în mod necesar, pentru a ne supune constrânge '' legale, care nu limitează libertatea noastră decât pentru a o fa compatibilă cu libertatea oricărui altuia, şi tocmai prin aceasta cu binele public.

De această libertate ţine şi aceea de a supune judecăţii publice ideile noastre, îndoielile noastre, pe care nu le putem rezolva noi înşine, fără ca din acest motiv să fim defăimaţi ca cetăţeni turbulenţi şi periculoşi Acest lucru este inclus chiar în dreptul originar al raţiunii omeneşti, care nu cunoaşte alt judecător decât tot raţiunea omenească universală însăşi, în care fiecare îşi are votul lui; şi cum de la aceasta trebuie să vină orice ameliorare de care e susceptibilă starea noastră, un astfel de drept este sfânt şi nu este permis a-1 restrânge. Este şi foarte înţelept a proclama ca primejdioase anumite afirmaţii riscante sau atacuri îndrăzneţe împotriva acelor lucruri care au deja de partea lor asentimentul celei mai mari şi mai bune părţi a publicului; aceasta înseamnă a Ie acorda o importanţă pe care ele n-ar trebui s-o aibă. Când aud că un spirit puţin comun a distrus prin demonstraţii libertatea voinţei omeneşti, speranţa într-o viaţa viitoare şi existenţa lui Dumnezeu, sunt curios să-i citesc cartea, căci aştept de la talentul lui să duca mai departe cunoştinţele mele. Ştiu sigur de mai înainte că el nu va fi realizat nimic din toate acestea, nu fiindcă am crezut cumva că sunt deja în posesia unor dovezi invincibile ale acest judecăţi importante, ci fiindcă critica transcendentală, care mi ^ descoperit tot materialul raţiunii noastre pure, m-a convins pe dep i ^ aşa cum raţiunea este cu totul insuficientă pentru aserţiuni afirma 1 acest câmp, tot atât de puţin, ba încă mai puţin, va cunoaşte ea pen ^ ^ putea face aserţiuni negative în aceste probleme. Căci de un liberul cugetător pretinsa lui cunoştinţă că, de exemplu, nu exis' ^ supremă? Această judecată se află în afara câmpului experienţei pos ^ şi, de aceea, şi în afara limitelor oricărei cunoaşteri om • . ^ apărătorul dogmatic al cauzei drepte împotriva acestui adve

ti căci ştiu de mai înainte că el va ataca argumentele aparente ale
i lalt numai pentru a deschide drum propriilor lui argumente; afară
C easta o aparenţă cotidiană nu dă atâta materie pentru noi observaţii
na neobişnuită şi ingenios imaginată. Dimpotrivă, adversarul
. j j dogmatic şi el în felul lui, ar da Criticii mele o ocupaţie dorită şi
lei pentru o mai mare corectare a principiilor ei, fără ca din pricina lui
"existe câtuşi de puţin un motiv de teamă.

Dar tineretul, care este încredinţat învăţământului academic, trebuie să fie cel puţin prevenit împotriva unor astfel de scrieri şi ferit de cunoaşterea prematură a unor judecăţi atât de primejdioase, înainte ca puterea lui de judecată să se fi maturizat sau mai curând ca doctrina pe care vrem să o fundamentăm în el să fi prins rădăcini solide, pentru a rezista cu toată puterea oricărei persuasiuni în sensul doctrinei opuse, ori de unde ar veni ea.

Dacă în problemele raţiunii pure ar trebui să rămânem la procedeul dogmatic şi dacă combaterea victorioasă a adversarilor ar trebui să fie propriu-zis polemică, adică de aşa natură încât să intrăm în luptă şi să ne înarmăm cu argumente pentru aserţiuni contrare, nimic n-ar fi mai prudent pentru *prezent,* dar totodată nimic mai zadarnic şi mai infructuos pentru *viitor* decât să punem câtva timp sub tutelă raţiunea tineretului şi să-1 ferim de seducţie cel puţin în acest timp. Dar dacă mai târziu fie curiozitatea, fie moda epocii îi pun în mână astfel de scrieri, ar mai rezista oare acea convingere din tinereţe? Acela care nu aduce cu sine decât arme dogmatice pentru a se opune atacurilor adversarului său şi care nu ştie să dezvolte dialectica ascunsă, care se află în propriul interior °t atât de mult cât şi în cel al adversarului său, vede apărând sofisme are au avantajul noutăţii, împotriva unor sofisme care nu mai au un eraenea avantaj, ci care trezesc mai curând bănuiala că s-a abuzat de litatea tineretului. El crede că nu poate dovedi mai bine că a ieşit sub disciplina copilăriei decât desconsiderând acele avertizări bine ,ionate şi, obişnuit cu dogmatismul, soarbe cu încetul otrava, care

erează dogmatic

principiile lui.

înv" - °Cma^ contrariul a ceea ce se recomandă aici trebuie să aibă loc în tem • ■antu' academic, dar desigur numai sub supoziţia unei instrucţiuni

raţiunii pure. Căci pentru a aplica cât mai curând ce|e: Pnncipiile ei şi pentru a arăta capacitatea lor, chiar şi în cazul 1 mari aparenţe dialectice posibile, este absolut necesar să

îndreptăm împotriva raţiunii lui, încă slabă, fără îndoială, dar 1 prin critică, atacurile atât de temute de către dogmatic, şi sfl-l f lnatâ încerce a examina punct cu punct aserţiunile nefundate ale adve ^S* în lumina acelor principii. Nu-i va fi deloc greu să le reducă la un ' fum, şi astfel el îşi simte de timpuriu propria-i forţă de a se ană deplin împotriva unor astfel de iluzii dăunătoare, care pentru el tr h ^ să piardă în cele din urmă orice aparenţă de adevăr. Deşi exact ac 1 ^ lovituri care distrug edificiul inamicului trebuie să fie tot atât de fun şi pentru propria lui construcţie speculativă, dacă ar avea de gând sâ înalţe, el este totuşi complet lipsit de griji în această privinţă, deoarece are nevoie să locuiască în ea, ci mai are înaintea lui încă o perspectivă în câmpul practic, unde poate spera cu temei un teren mai solid, pentru a înălţa pe el sistemul lui raţional şi salutar.

Prin urmare, nu există o polemică propriu-zisă în câmpul raţiunii pure. Ambele părţi sunt luptători în vânt, care se încaieră cu propria lor umbră, căci ei trec dincolo de natură, unde pentru mânuirile lor dogmatice nu există nimic care să poată fi apucat şi reţinut. Oricât de bine ar lupta, umbrele pe care le spintecă cresc într-o clipă reîntregite, ca eroii din *Walhalla,* spre a se putea desfăta din nou în lupte fără vărsare de sânge.

Dar nu există nici o folosire sceptică admisibilă a raţiunii pure pe care am putea-o numi principiul *neutralităţii în* toate disputele ei. A aţâţa raţiunea împotriva ei însăşi, a-i întinde arme de ambele părţi şi a privi apoi liniştit şi ironic la cea mai înverşunată luptă a ei nu face impresie bună dintr-un punct de vedere dogmatic, ci pare să exprime o simţire care se bucură de paguba altuia şi care este răutăcioasă. Dar dacă luăm în considerare orbirea invincibilă şi fanfaronada sofiştilor, care nu se iasă temperată prin nici o critică, atunci nu există în adevăr altă recomandare decât să opui pălăvrăgelii lor o alta, care se bazează pe aceleaşi drepturi' pentru ca raţiunea să fie cel puţin surprinsă de rezistenţa unui inamic. spre a pune oarecare îndoială în pretenţiile ei şi a da ascultare cri 1 Dar a rămâne cu totul în aceste îndoieli şi a persista în a recoifla convingerea şi mărturisirea propriei ignorante, nu numai ca un r împotriva prezumţiei dogmatice, ci în acelaşi timp ca un mijloc de capăt conflictului raţiunii cu sine însăşi, este o încercare ^ zadarnică şi nu poate fi în nici un caz capabilă să procure rafiun

• te ci este ce) mult numai un mijloc de a o trezi din dulcele vis

[1] *t'c* pentru [a] supune starea ei unei examinări mai atente. Cum

d°% ^ manieră sceptică de a ieşi dintr-o afacere supărătoare a raţiunii

iC£ fj oarecum drumul cel mai scurt pentru a ajunge la o linişte

P ficâ durabilă, sau cel puţin calea largă pe care o urmează cu plăcere

■ care cred a-şi de aere filosofice prin dispreţuirea ironică a tuturor

[a] etârilor de acest fel, găsesc că e necesar să prezint acest mod de gindire în adevărata lui lumină.

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI SATISFACŢII SCEPTICE A RAŢIUNII PURE ÎN CONFLICT CU EA ÎNSĂŞI

Conştiinţa ignoranţei mele (dacă această ignoranţă nu este în acelaşi timp recunoscută ca necesară), în loc să pună capăt cercetărilor mele, este, dimpotrivă, adevărata cauză care le provoacă. Orice ignoranţă priveşte sau lucrurile, sau determinarea şi limitele cunoaşterii mele. Dacă ignoranţa este accidentală, ea trebuie să mă îndemne să cercetez în primul caz *dogmatic* lucrurile (obiectele), iar în al doilea caz să cercetez crir/c limitele cunoaşterii mele posibile. Dar că ignoranţa mea este absolut necesară şi că prin urmare mă dispensează de orice altă cercetare nu se poate stabili empiric prin *observaţie,* ci numai cri tic, prin *sondarea* izvoarelor prime ale cunoaşterii noastre. Deci determinarea limitelor raţiunii noastre nu se poate face decât după principii *apriori;* limitarea acesteia însă, care nu este decât o cunoaştere, fie şi numai nedeterminată, [a] unei ignorante care nu poate fi niciodată suprimată pe deplin, poate fi cunoscută şi *a posteriori* prin ceea ce, oricât am şti, ne mai rămâne încă [ereu] de ştiut. Prima cunoaştere a ignoranţei raţiunii, care nu este "" decât prin critica raţiunii [nu]'imite], însăşi, este deci *ştiinţă,* pe când cea doua nu este decât *percepţie,* despre care nu se poate spune cât de Poate ajunge concluzia scoasă din ea. Când îmi reprezint Pâ *s* [a'a] ^"^ntului (după aparenţa sensibilă) ca o farfurie, nu pot şti JJ I* [Se] fronde. Dar experienţa mă învaţă că oriunde mă duc văd ciin [n]^[Uru]' [m]eu un spaţiu, în care aş mai putea înainta; prin urmare, irnite în cunoştinţele mele geografice, reale în fiecare caz, dar

['e] oricărei descrieri posibile a Pământului. Dar dacă am ajuns

destul de departe pentru a şti că Pământul este un glob şi că sun este sferică, pot cunoaşte precis şi după principii *apriori* chia rr rnică parte a acestei suprafeţe, de exemplu din mărimea un ' r"° diametrul Pământului şi, prin diametru, circumscrierea corn I ^' Pământului, adică suprafaţa lui; şi deşi sunt ignorant cu pri ' & * obiectele pe care le poate conţine această suprafaţă, nu sunt [a] ignorant cu privire la sfera care le conţine, precum şi la mărim '■ limitele ei.

Ansamblul tuturor obiectelor posibile pentru cunoaşterea noastr" ne pare a fi o suprafaţă plană care îşi are orizontul ei aparent, adică ceea ce cuprinde întreaga ei întindere, şi a fost numit de noi concept raţional al totalităţii necondiţionate. A-l atinge empiric este imposibil, şi toate încercările de a-1 determina *apriori* după un anumit principiu au fost zadarnice. Dar toate problemele raţiunii noastre pure se raportează totuşi la ceea ce s-ar putea afla dincolo de acest orizont sau cel mult şi pe linia lui de hotar.

Celebrul David Hume a fost unul din aceşti geografi ai raţiunii omeneşti, care credea că a rezolvat suficient toate acele probleme prin faptul că le-a exilat dincolo de orizontul raţiunii, pe care totuşi nu-1 putea determina. El s-a oprit în special la principiul cauzalităţii şi a observat foarte corect că adevărul acestui principiu (ba nici măcar valabilitatea obiectivă a conceptului unei cauze eficiente în genere) nu se bazează pe o cunoaştere clară, adică pe cunoaşterea *apriori,* şi că. prin urmare, ceea ce constituie întreaga autoritate a acestui principiu nu e câtuşi de puţin necesitatea acestei legi, ci o simplă utilitate generală a ei în cursul experienţei, şi o necesitate subiectivă care rezultă de aici, pe care eJ *o* numeşte obişnuinţă. Din incapacitatea raţiunii noastre de a folosi aces principiu dincolo de orice experienţă, el a conchis zădărnicia tutur pretenţiilor raţiunii în genere de a trece dincolo de empiric.

.

O metodă de felul acesta, care constă în a supune examina[111] .^-după caz, oprobriului faptele raţiunii poate fi numita *cenzura rf. ,* ^ Este incontestabil că această cenzură duce inevitabil la *îndoiam .* ^ orice folosire transcendentală a principiilor. Dar acesta nu es e doilea pas, care este departe de a termina opera. Primul pas în P[r] *ţjc,* raţiunii pure, care caracterizează perioada copilăriei ei,[es] _ [c] ! [a] Al doilea pas, pe care tocmai l-am amintit, este *sceptic şi* ates ap

-m cuminţite de experienţă. Dar este necesar şi un al treilea pas, •'" revine decât judecăţii mature şi virile, fundamentate pe maxime ci încercate în ce priveşte universalitatea lor, anume de a supune

ului faptele raţiunii, ci raţiunea însăşi in întreaga ei putere şi

" treaga ei capacitate de a ajunge la cunoştinţe pure *apriori;* ceea ce nu

ă, ci *critică* a raţiunii, prin care nu numai se presupune, ci se

jgste din principii nu numai *îngrădirile,* ci şi *limitele* determinate

I raţiunii, nu numai ignoranţa într-un sector sau altul, ci cu privire la

ate problemele posibile de o anumită specie. Astfel, scepticismul este

popas pentru raţiunea omenească, unde aceasta poate medita la

plimbarea ei dogmatică şi poate face schiţa ţinutului în care se află, spre

a-siputea alege de aici înainte cu mai multă siguranţă drumul, dar nu un

domiciliu în care să se stabilească permanent; acesta nu poate fi găsit

decât într-o certitudine perfectă, fie certitudinea cunoaşterii obiectelor

însele, fie aceea a limitelor în cadrul cărora este inclusă orice cunoaştere

a noastră despre obiecte.

Raţiunea noastră nu este o câmpie de o întindere indefinită, ale cărei limite nu le cunoaştem decât în genere, ci trebuie să fie comparată mai curând cu o sferă, a cărei rază poate fi găsită din curba arcului de pe suprafaţa ei (din natura judecăţilor sintetice *a priori),* iar de aici pot fi indicate cu certitudine atât conţinutul, cât şi limita ei. în afara acestei sfere (câmpul experienţei), nimic nu este pentru ea obiect, ba chiar problemele în legătură cu asemenea pretinse obiecte nu se referă decât la principii subiective ale unei determinări universale a raporturilor care se Pot prezenta între conceptele intelectului înăuntrul acestei sfere.

Noi suntem în adevăr în posesia unor cunoştinţe sintetice *apriori,* ° dovedesc principiile intelectului care anticipează experienţa. Dacă , poate concepe deloc posibilitatea lor, se poate desigur îndoi la Put dacă ele există şi real în noi *apriori;* dar încă nu poate considera tocru ca o imposibilitate a lor, prin simplele forţe ale intelectului, ■ considere ca nul orice pas pe care îl face raţiunea sub conducerea ' u poate spune decât că, dacă am sesiza originea şi puritatea jj noştinţe sintetice *apriori,* am putea determina întinderea şi ase ■ "un" noastre, dar că, înainte de a fi făcut acest lucru, toate j • 'e raţiunii sunt temerare şi oarbe. Şi în modul acesta ar fi pe

"itemeiată ° îndoială universală în orice filosofie
dogmatică care

îşi urmează drumul ei fără o critică a raţiunii însăşi; dar din acest nu i s-ar putea nega complet raţiunii o astfel de înaintare, da a °'[1V] pregătită şi asigurată printr-o fundamentare mai bună. Căci conceptele, ba chiar toate problemele pe care ni le pune raţiunea nu *s^* se găsesc în experienţă, ci nu se găsesc, la rândul lor, decât în ratiu " de aceea trebuie să poată fi rezolvate şi concepute în ce priv '^ valabilitatea sau Jipsa lor de valabilitate. Nu suntem nici îndreptăţit' [6] sub pretextul incapacităţii noastre, să respingem aceste probleme ca ' când rezolvarea lor s-ar găsi real în natura lucrurilor, şi să ne sustragem cercetării ei ulterioare, căci numai raţiunea a produs în interiorul ei acest Idei, despre a căror valabilitate sau aparenţă dialectică ea trebuie deci să dea socoteală.

Orice polemică sceptică nu este îndreptată propriu-zis decât împotriva dogmaticului, care fără a manifesta o neîncredere în principiile lui prime obiective, adică fără critică, îşi continuă cu gravitate mersul, şi polemica nu are alt scop decât să-1 zdruncine şi să-1 aducă Ia cunoaşterea de sine. Polemica în sine nu rezolvă absolut nimic relativ la ceea ce ştim sau, dimpotrivă, la ceea ce nu putem şti. Toate încercările dogmatice neizbutite ale raţiunii sunt *facta,pe* care e totdeauna util să Ie supunem cenzurii. Dar acest lucru nu e decisiv pentru speranţele raţiunii într-un succes mai bun al viitoarelor ei străduinţe şi pentru pretenţiile întemeiate pe ele; simpla cenzură nu poate deci pune capăt niciodată disputei asupra drepturilor raţiunii omeneşti.

Cum Hume este poate cel mai ingenios dintre toţi scepticii şi incontestabil cel mai important în privinţa influenţei pe care metoda sceptică o poate avea în provocarea unei examinări temeinice a raţiunii, merită desigur osteneala de a prezenta, în măsura în care corespunde scopului meu, mersul raţionamentelor lui, precum şi erorile unui om ata de pătrunzător şi atât de demn de stimă, erori care n-au luat naştere deca pe urmele adevărului.

Hume s-a gândit poate, deşi n-a dezvoltat niciodată pe dep i" această idee, că în judecăţi de o anumită specie depăşim conceptul nos ^ despre obiect. Eu am numit *sintetice* această specie de judecăţi, pot ieşi, cu ajutorul experienţei, din conceptul pe care îl am dej - ^ fapt nu prezintă nici o dificultate. Experienţa este ea însăşi o as sinteză de percepţii, care sporeşte, prin alte percepţii supl-'[1]" ă conceptul pe care îl am cu ajutorul unei percepţii. Dar noi cr

putem ieşi din conceptul nostru şi *a priori,* şi că putem extinde oasterea noastră. Acest lucru îl încercăm fie prin intelectul pur în âturf cu ceea ce Poate ^ ce' puţin un *obiect ai experienţei,* fie chiar . raf junea pură în legătură cu acele proprietăţi ale lucrurilor sau chiar exisien(a unor astfel de obiecte care nu se pot prezenta niciodată în xoerienfă. Scepticul nostru n-a distins aceste două specii de judecăţi, uni ar fi trebuit totuşi să facă, şi a considerat de-a dreptul imposibilă această sporire a conceptelor prin ele însele şi această, aşa-zieând, naştere spontană a intelectului nostru (şi a raţiunii), fără a fi fecundată de experienţă; el a considerat, prin urmare, drept imaginare toate pretinsele principii *a priori* ale raţiunii şi a găsit că nu sunt decât o obişnuinţă rezultată din experienţă şi din legile ei, că, prin urmare, ele nu sunt decât reguli empirice, adică contingente în sine, cărora noi le atribuim o pretinsă necesitate şi universalitate, Pentru afirmarea acestei stranii judecăţi, el s-a referit la principiul universal recunoscut al raportului dintre cauză şi efect. Cum nici o facultate a intelectului nu ne poate conduce de la conceptul unui lucru la existenţa altui Jucru care să fie dat prin aceasta în mod universal şi necesar, el a crezut că poate conchide de aici că fără experienţă nu avem nimic care ar putea spori conceptul nostru şi care ne-ar putea îndreptăţi să formulăm o astfel de judecată care se extinde *a priori* de la sine. Că lumina Soarelui, care luminează ceara, o topeşte totodată, pe când întăreşte argila, nici un intelect nu poate ghici din conceptele pe care le-am avut mai înainte despre aceste lucruri, cu atât mai puţin poate conchide legal, şi numai experienţa ne poate învăţa o astfel de lege. Dimpotrivă, în Logica tanscendentală am văzut că, deşi nu putem depăşi niciodată *nemijlocit* c°nţinutul conceptului care ne este dat, putem totuşi cunoaşte cu totul aPnoi7'legea înlănţuirii cu alte lucruri, dar în raport cu un al treilea Jucru, nume cu experienţa *posibilă,* deci totuşi *apriori.* Dacă deci ceara, care &i mainte a fost solidă, se topeşte,pot cunoaşte *apriorica* trebuie să fi *P* ecedat ceva (de exemplu, căldura solară), căruia i-a urmat topirea după f« ^e constantă, deşi n-aş putea cunoaşte în mod *determinat a priori* şi aJutorul experienţei nici cauza din efect, nici efectul din cauză. ^m e a conchis deci fals din contingenţa determinării noastre *după* luc °Ontin£entă *legii înseşi* şi a confundat ieşirea din conceptul unui sPre experienţa posibilă (ceea ce are loc *a priori* şi constituie

reaJitatea obiectivă a acestui concept) cu sinteza obiectelor ex reale, care fără îndoială e totdeauna empirică; dar prin aceasta I f-dintr-un principiu al afinităţii, care îşi are sediul în intelect ' Cl" exprimă o legătură necesară, o regulă a asociaţiei care nu se <JIK«= J ' "- sie stedecât . . „ . în imaginaţia reproductiva şi nu poate reprezenta decât 1 - contingente, nicidecum obiective.

'

Dar eroriie sceptice ale acestui bărbat, de altfel pătrunzător rezultat mai ales dintr-o lipsă, care este totuşi comună tutu dogmaticilor, anume că el n-a cuprins sistematic *apriori toate* specii de sinteză ale intelectului, căci ar fi găsit că, de exemplu, *principiul permanenţei,* pentru a nu aminti aici de celelalte, este, ca şi acela al cauzalităţii, un principiu care anticipează experienţa. Prin aceasta el arfi putut trasa şi limite determinate intelectului care se extinde *apriori* precum şi raţiunii pure. Dar fiindcă *restrânge* numai intelectul nostru, fără a-1 *limita,* şi fiindcă produce o neîncredere generală, dar nu cunoaşterea determinată a ignoranţei noastre inevitabile, fiindcă supune cenzurii unele principii ale intelectului, dar nu supune pietrei de încercare a criticii acest intelect în totalitatea puterii lui şi, refuzând intelectului ceea ce în adevăr acesta nu poate oferi, el merge mai departe, şi îi contestă orice putere de a se extinde *a priori,* deşi n-a examinat această facultate întreagă, i se întâmplă ceea ce răstoarnă totdeauna scepticismul, anume că acesta însuşi este pus la îndoială, deoarece obiecţiile lui nu se bazează decât pe fapte, care sunt contingente, şi nu pe principii, care ne-ar putea determina să renunţăm la dreptul unor aserţiuni dogmatice.

Şi cum H u m e nu cunoaşte o diferenţă între revendicările întemeiate ale intelectului şi pretenţiile dialectice ale raţiunii, împotriva cărora se îndreaptă în primul rând atacurile lui, raţiunea, al cărei avan atât de caracteristic n-a fost câtuşi de puţin anulat, ci numai împiedica . nu-şi simte închis spaţiul pentru extindere şi nu poate fi niciodată aba u complet de la încercările ei, cu toate că pe ici, pe colo este hărţuita.^ ^ împotriva unor atacuri ne înarmăm pentru contraatac şi ne încapă. ^ cu atât mai mult să ne impunem pretenţiile. Dar o evaluare comp întregii noastre puteri şi convingerea, rezultată de aici, despre si_c , unei mici posesiuni, având în vedere zădărnicia unor pretenţii ^ ^ ^

fac să dispară orice dispută şi ne determină să ne imp^{ac} proprietate limitată, dar necontestată.

Pentru dogmaticul necritic, care n-a măsurat sfera inteiectuJui Jui, ■ urmare care n-a determinat după principii limitele cunoaşterii Jui ihile şi deci nu ştie de mai înainte ce poate intelectul, ci crede că va scOperi acest lucru prin simple încercări, aceste atacuri sceptice sunt numai periculoase, ci chiar fatale. Căci dacă este prins asupra unei ■ gure aserţiuni pe care n-o poate justifica, a cărei aparenţă el n-o poate "nsă nici exP''ca din principii, suspiciunea cade asupra tuturor sertiunilor, oricât de convingătoare ar putea fi ele de altminteri.

Si astfel, scepticul este dascălul sever care îndreaptă pe gânditorul dogmatic sofisticant spre o critică sănătoasă a intelectului şi a raţiunii însăşi. Dacă a ajuns aici, nu are a se mai teme de nici un atac, deoarece atunci distinge posesiunea lui de tot ceea ce se află cu totul în afara ei, asupra căruia el nu ridică pretenţii şi în legătură cu care nu mai poate fi implicat în dispute. Astfel, metoda sceptică în sine nu este, desigur, *satisfăcătoare* pentru problemele raţiunii, dar este totuşi *pregătitoare,* pentru a-i deştepta vigilenţa şi a-i indica mijloacele temeinice care-i pot asigura posesiunile legitime.

Capitolul întâi

Secţiunea a treia

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE CU **PRIVIRE LA** IPOTEZE

Deoarece prin critica raţiunii noastre cunoaştem în sfârşit că în sirea e* PUfă şi speculativă nu putem cunoaşte în realitate nimic, n-ar . u*ea oare să deschidă cu atât mai Jarg un câmp pentru *ipoteze,* câmp „ ^ ne este cel puţin îngăduit să imaginăm şi să avem păreri, dacă nu sa afirmăm ? pentru ca imaginaţia *să nu se piardă* cumva *în reverii* şi pentru ca *P asmuiască*sub controlul riguros al raţiunii, trebuie să existe mai e ecey a absolut cert şi nu născocit, sau simplă părere, şi acest ceva rp„ pos *'bihtatea* obiectului însuşi. Atunci este permis

desigur să
s *n ia părere în ce priveşte realitatea obiectului,
părere care însă,

pentru a nu fi lipsită de temei, trebuie legată, ca principiu explicaţi ceea ce este real dat şi prin urmare cert, iar atunci ea se numeşte *in$_O$t*^{CU}

Cum nu ne putem face *a priori* nici cel mai neînsemnat con despre posibilitatea legăturii dinamice, iar categoria intelectului n$_u$ serveşte pentru a imagina această legătură, ci numai pentru a o în te] acolo unde se întâlneşte în experienţă, nu putem imagina origjn conform acestor categorii, nici un singur obiect având o natură nouă car' nu poate fi arătată empiric, şi să-1 punem la baza unei ipoteze permis căci aceasta ar însemna să atribuim raţiunii nişte ficţiuni vide, în loc de concepte despre lucruri. Astfel, nu este permis să ne imaginăm noi forţe originare, de exemplu un intelect care este capabil să intuiască, fără simţuri, obiectul lui sau o forţă de atracţie, fără nici un contact, sau o nouă specie de substanţe, de exemplu care ar fi prezente în spaţiu, fără impenetrabilitate, prin urmare nici o comunitate a substanţelor distinctă de toate acelea pe care ni le pune la îndemână experienţa; nici o prezenţă altfe] decât în spaţiu; nici o durată decât numai în timp. într-un cuvânt, raţiunii noastre nu-i este posibil decât să folosească condiţiile experienţei posibile drept condiţii ale posibilităţii lucrurilor; dar în nici un caz să-şi creeze oarecum ca însăşi, absolut independent de aceste condiţii, alte obiecte, căci asemenea concepte, deşi lipsite de contradicţie, ar fi totuşi fără obiect.

Conceptele raţiunii sunt, cum am spus, simple Idei şi nu au, desigur, un obiect într-o experienţă, dar din acest motiv ele nu desemnează totuşi obiecte fictive şi care ar fi în acelaşi timp considerate ca posibile. Ele sunt gândite numai problematic, pentru a funda în raport cu ele (ca ficţiuni euristice) principii regulative ale folosirii sistematice a intelectului în câmpul experienţei. Dacă părăsim acest câmp,ele sunt simple ficţiuni, a căror posibilitate nu este demonstrabilă şi care de aceea nici nu pot fi puse la baza explicaţiei fenomenelor reale prin r-ipoteză. *A gândi* sufletul ca simplu este desigur permis, pentru potrivit acestei *Idei,* să punem ca principiu al judecăţii noastre as p fenomenelor interne ale sufletului o unitate completă şi nece tuturor facultăţilor simţirii, deşi ea nu poate fi sesizată *in concre o- ^ a admite* sufletul ca substanţă simplă (un concept transcendent) ar^ judecată care nu numai că ar fi indemonstrabilă (cum sunt multe ip ^ fizice), ci ar fi şi cu totul arbitrară şi oarbă, căci simplul nu poate a

ici o experienţă şi, dacă prin substanţă se înţelege aici obiectul
rnianent aj intuiţiei sensibile, atunci posibilitatea unui *fenomen*
.a*pJu nu* poate fi deloc sesizată. Nu există nici o autorizaţie întemeiată
. „artea raţiunii, pentru a admite, cu titlul de opinie, nişte fiinţe pur
■ teligibile sau nişte proprietăţi pur inteligibile ale lucrurilor lumii
sibile, deşi (fiindcă nu avem nici un fel de concepte despre
posibilitatea sau imposibilitatea lor) ele nu pot fi nici negate dogmatic
printr-o pretinsă sesizare mai bună.

Pentru explicarea fenomenelor date nu se poate recurge la alte lucruri şi principii explicative decât cele care au fost puse în legătură cu fenomenele date, după JegiJe deja cunoscute aJe fenomenelor. O *ipoteză transcendentală, în* care pentru explicarea lucrurilor naturii ar fi folosită o simplă Idee a raţiunii, nici n-ar fi o explicare, întrucât ceea ce nu înţelegem suficient din principii empirice cunoscute ar fi explicat prin ceva pe care nu-1 înţelegem deloc. Principiul unei astfel de ipoteze n-ar servi propriu-zis decât pentru satisfacerea raţiunii şi nu pentru promovarea folosirii intelectului în legătură cu obiectele. Ordinea şi finalitatea în natură trebuie explicate la rândul lor din principii ale naturii şi după legi ale naturii, şi aici chiar cele mai grosolane ipoteze, în caz că sunt fizice, sunt mai suportabile decât o ipoteză hiperfizică, adică apelul la un autor divin, pe care îl presupunem în acest scop. Căci aceasta ar însemna un principiu al raţiunii leneşe *(ignava ralio),* a lăsa anume la o parte dintr-o dată toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puţin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea experienţei, pentru a*Şi găsi repaus într-o simplă Idee, care este foarte comodă pentru raţiune. Dar în ce priveşte totalitatea absolută a principiului explicativ ln ser'a cauzelor, ea nu poate constitui un obstacol în raport cu obiectele *Hnii, căci cum acestea nu sunt decât fenomene, nu ne putem aştepta ciodată în ele la ceva încheiat în sinteza seriilor de condiţii.

'n folosirea speculativă a raţiunii nu pot fi permise nicidecum . eze transcendentale şi nu poate fi permisă mei libertatea de a ne servi

voie de principii explicative hiperfizice, pentru a înlocui lipsa celor &, ln parte fiindcă prin aceasta raţiunea nu înaintează, ci din contra.

fferupe întreaga dezvoltare în folosirea ei, în parte fiindcă această

lsiune ar face să-şi piardă în cele din urmă toate roadele culturii

aiituJui pe care îl posedă, adică experienţa. Căci dacă explicarea

naturii devine pe ici, pe colo dificilă pentru noi, avem perman îndemână un principiu explicativ transcendent care ne dispensea " [a] acea cercetare, iar investigaţia noastră nu se încheie prin cunoa clară, ci prin totala incomprehensibilitate a unui principiu care încă dinainte a fost astfel imaginat, încât trebuie să conţină conceptul des ceva absolut prim.

A doua condiţie pentru ca o ipoteză să poată fi admisa este ca ea " fie suficientă pentru a determina din ea a *priori* consecinţele care sunt date. Dacă în acest scop suntem siliţi sa apelăm la ipoteze auxiliare ele trezesc bănuiala unei simple ficţiuni, căci fiecare din ele reclamă în sine aceeaşi justificare de care avusese nevoie ideea pusă la bază şi de aceea nu poate constitui un martor valabil. Dacă, presupunând o cauză nelimitat perfectă, nu ducem lipsă de principii pentru a explica orice finalitate, ordine şi măreţie care se găsesc în lume, această supoziţie are nevoie de noi ipoteze pentru a fi salvată de obiecţiile bazate pe anomaliile şi relele care se manifestă, de asemenea, cel puţin după conceptele noastre. Când substanţialitatea simplă a sufletului omenesc, care a fost pusă la baza fenomenelor lui, este atacată prin dificultăţile fenomenelor lui, analoge schimbărilor unei materii (creşterii şi descreşterii), trebuie să se recurgă la noi ipoteze, care fără îndoială nu sunt lipsite de aparenţă, dar care sunt totuşi fără nici un credit, afară de cel pe care îl da părerea acceptată ca fundament principal, deşi ele trebuie să apere această părere.

Dacă afirmaţiile raţiunii, citate aici ca exemplu (unitatea incorporală a sufletului şi existenţa unei fiinţe supreme), trebuie să fie considerate nu ca ipoteze, ci ca dogme dovedite *apriori,* atunci nici nu mai este vorba de ele. Dar, în asemenea caz, să băgăm de seama ca dovada să aibă certitudinea

apodictică a unei demonstraţii. Căci a voi ^ faci numai *probabilă*

realitatea unor astfel de Idei este o intenţie tot ata de absurdă ca şi când ne-am gândi să dovedim numai cu probabilita e judecată a geometriei. Raţiunea izolată de orice experienţă sau nu po cunoaşte totul decât *apriori* şi necesar, sau nu poate cunoaşte de > aceea, judecata ei nu este niciodată părere, ci sau o abţinere de a judecată, sau certitudine apodictică. Păreri şi judecăţi probabile ceea ce se atribuie lucrurilor nu se pot prezenta decât ca P explicative a ceea ce este dat real sau ceea ce constituie consec ^ "serja legi empirice, din ceea ce stă real la bază, prin urmare nu

. cţe]or experienţei. în afara acestui câmp, *a opina* înseamnă ca şi cum
■ :uca cu idei, în afară de cazul că despre o cale incertă a judecăţii am
părerea că poate pe ea se va găsi adevărul.

Dar cu toate că în problemele pur speculative ale raţiunii pure nu
]oc ipoteze, pentru a funda pe ele judecăţi, ele sunt totuşi absolut
dmisibile, dar numai pentru a le apăra, adică în folosirea polemică, iar
nu în folosirea dogmatică. Dar prin apărare nu înţeleg înmulţirea
dovezilor afirmaţiei noastre, ci simpla zădărnicire a cunoştinţelor
aparente ale adversarului, care intenţionează să zdruncine judecata
afirmată de noi. Dar toate judecăţile sintetice din raţiunea pură au în sine
particularitatea că dacă acela care afirmă realitatea unor anumite Idei nu
cunoaşte niciodată atât de mult încât să facă certă judecata lui,pe de altă
parte, adversarul poate şti tot atât de puţin pentru a afirma contrariul.

Destinul raţiunii omeneşti este acelaşi pentru ambele părţi; el nu
favorizează pe nici una din ele în cunoaşterea speculativă, şi aici se şi
găseşte cea mai bună arenă a unor lupte care nu pot fi niciodată aplanate.

Dar se va arăta mai departe că totuşi, sub raportul *folosirii practice,*
raţiunea are dreptul să admită ceva, pe care n-ar fi autorizată în nici un
caz să-1 presupună în câmpul simplei speculaţii, fără dovezi suficiente,
căci toate supoziţiile de acest fel zdruncină perfecţiunea speculaţiei, de
care însă interesul practic nu se îngrijeşte. Acolo ea are deci o posesiune,
a cărei legitimitate nu are nevoie să o dovedească şi pe care de fapt nici
n-ar putea-o dovedi. Adversarul este deci acela care trebuie să
dovedească. Dar cum acesta cunoaşte tot atât de puţin despre obiectul
pus la îndoială, pentru a-i demonstra nonexistenţa, cât şi cel dintâi,
pentru a-i afirma realitatea, se vede aici un avantaj de partea celui care
afirmă ceva ca supoziţie necesară din punct de vedere practic *(meliorest conditiopossidentis).* El este liber să se servească, oarecum în legitimă

Parare, de aceleaşi mijloace în sprijinul cauzei lui drepte, ca şi
[v]ersarul împotriva acestei cauze, adică să se servească de ipoteze care
sunt menite să întărească dovada lor, ci numai să arate că adversarul
^noaste prea puţin despre obiectul litigiului, pentru a se putea măguli
[are Un] avantaj faţă de noi în cunoaşterea speculativă.
Ipotezele nu sunt deci permise în câmpul raţiunii pure decât ca arme
[a]zboi; ele nu servesc spre a funda un drept, ci numai spre a-1 apăra.
P[e] adversar trebuie să-1 căutăm aici totdeauna în noi înşine. Căci

raţiunea speculativă, în folosirea ei transcendentală, este *fa* ◢ dialectică. Obiecţiile, care ar putea fi de temut, se află în noi în ■ "* Trebuie să le scoatem la iveală ca pe nişte pretenţii vechi, dar niciod învechite, pentru a funda pe distrugerea lor o pace eternă Lini externă nu este decât aparentă. Germenele ostilităţilor, care se află * natura raţiunii omeneşti, trebuie extirpat; dar cum îl putem extirpa da *a* nu-i dăm libertate, ba chiar hrană pentru a înmuguri, descoperindu-s astfel, pentru ca apoi să-1 distrugem cu rădăcină cu tot? Născociţi prin urmare, voi înşivă obiecţii care n-au trecut încă prin mintea nici unui adversar şi împrumutaţi-i chiar arme sau acordaţi-i locul cel mai favorabil pe care şi l-ar putea dori. Aici nimic nu e de temut, ci numai de sperat, anume că vă veţi procura o posesiune care nu va mai putea fi contestata niciodată în viitor.

De înarmarea voastră completă ţin şi ipotezele raţiunii pure care, deşi nu sunt decât arme de plumb (fiindcă ele nu sunt călite prin nici o lege a experienţei), totuşi sunt totdeauna tot atât de puternice ca şi acelea de care s-ar putea servi un adversar oarecare împotriva voastră. Dacă deci împotriva naturii sufletului, admisă (din oricare alt punct de vedere nespeculativ) ca imaterială şi nesupusă nici unei schimbări corporale, se opune dificultatea că deşi experienţa pare să demonstreze că atât starea de înflorire cât şi cea de decădere a puterilor noastre spirituale nu sunt decât diferite modificări ale organelor noastre, voi puteţi slăbi forţa acestei dovezi, admiţând că corpul nostru nu este decât fenomenul fundamental la care, în starea actuală (în viaţă), se raportează ca la propria ei condiţie întreaga facultate a sensibilităţii şi prin urmare întreaga gândire. Separarea de corp este sfârşitul acestei folosiri sensibile a facultăţii voastre de cunoaştere şi începutul folosirii intelectuale.

Corpul n-ar fi deci cauza gândirii, ci o condiţie pur restrictivă a ei, pnn urmare ar trebui considerat ca un promotor al vieţii sensibile şi animale. dar cu atât mai mult şi ca un obstacol al vieţii pure şi spirituale, iar dependenţa gândirii de constituţia corporală n-ar dovedi nimic pe[n] dependenţa întregii vieţi de starea organelor noastre. Puteţi însă merg . mai departe şi puteţi descoperi chiar îndoieli noi, care

fie că n-au formulate, fie că n-au fost suficient adâncite. , ,a

Ceea ce este accidental în procreaţii, care la oameni ca . creaturile lipsite de raţiune depinde de ocazie, dar adesea .

rmentare, de guvernământ, de capriciile şi fanteziile lui, adesea chiar de
■ ju constituie o mare dificultate împotriva părerii despre durata eternă
unei creaturi, a cărei viaţă a început în circumstanţe atât de neînsemnate
■ au fost lăsate cu totul în seama libertăţii noastre. în ceea ce priveşte
durata întregii specii (aici pe Pământ), această dificultate este de mică
■mportanţă, deoarece accidentul în individ nu este totuşi mai puţin supus
unei reguli în întreg; a aştepta însă, cu privire la fiecare individ, un efect
atât de puternic de la nişte cauze atât de mărunte pare desigur îndoielnic.
Dar împotriva acestei dificultăţi puteţi invoca ipoteza transcendentală că
întreaga viaţă nu este propriu-zis decât inteligibilă, nesupusă schim
bărilor în timp şi că n-a început prin naştere, nici nu va sfârşi prin moarte;
d această viaţă nu este decât un simplu fenomen, adică o reprezentare
sensibilă despre viaţa spirituală pură şi că întreaga lume sensibilă e o
simplă imagine care pluteşte înaintea modului nostru de cunoaştere
actual şi care, ca şi un vis, nu are în sine realitate obiectivă; că, dacă ar fi
să intuim lucrurile şi pe noi înşine aşa *cum sunt ele,* ne-am vedea într-o
lume de naturi spirituale, cu care singura noastră comunitate adevărată
n-a început prin naştere şi nu va înceta prin moartea trupului (ca simple
fenomene) etc.

Deşi nu ştim absolut nimic despre toate acestea, pe care le folosim aici ipotetic ca pretexte, pentru a respinge atacul, şi nu le afirmăm în mod serios, şi deşi totul nu este nici măcar o Idee a raţiunii, ci un *concept* ■ *imaginat* numai pentru apărare, procedăm totuşi aici absolut în conformitate cu raţiunea atunci când îi arătăm adversarului, care crede că a epuizat orice posibilitate când consideră fals lipsa condiţiilor empirice drept o dovadă despre totala imposibilitate a ceea ce credem noi, că prin simple legi ale experienţei el poate tot atât de puţin îmbrăţişa întregul mP al lucrurilor posibile în sine, pe cât de puţin putem dobândi pentru raţiunea noastră ceva legitim în afara experienţei. Acela

care foloseşte
, [eme]nea mijloace ipotetice împotriva unui adversar care neagă cu
■azneală nu trebuie considerat ca şi când ar avea să-şi însuşească
[ste] mijloace ca adevăratele lui păreri. El le părăseşte de îndată ce a
P[l]ns prezumţia dogmatică a adversarului. Căci oricât de modest şi
[erat] trebuie considerat cineva când se mărgineşte numai la a
oh -[6] ^ [a ne]^[a as]^rţiunile altuia, totuşi, îndată ce vrea să impună
[c]pile lui ca dovezi ale contrariului, pretenţia sa nu este mai puţin

orgolioasă şi imaginară, ca şi când ar fi de partea celui care afirmă ' fi îmbrăţişat afirmaţia.

Se vede deci de aici că în folosirea speculativă a raţiunii ipot nu au valabilitate ca păreri în sine, ci numai în raport cu preţ transcendente opuse. Căci extinderea principiilor experienţei posibil I posibilitatea lucrurilor în genere este tot atât de transcendentă c afirmaţia realităţii obiective a unor astfel de concepte care nu-şi pot gă ' obiectele decât în afara oricărei experienţe posibile. Ceea ce raţiune pură judecă asertoric trebuie să fie (ca tot ce cunoaşte raţiunea) necesar sau să nu fie deloc. Prin urmare, ea nu conţine de fapt păreri Dar ipotezele de care vorbim nu sunt decât judecăţi problematice, care cel puţin nu pot fi combătute victorios, deşi, fără îndoială, nu pot fi dovedite prin nimic, şi sunt deci pure păreri particulare, dar de care nu e bine să ne dispensăm (chiar în interesul liniştii interne) împotriva unor scrupule care le însoţesc. Dar trebuie să le menţinem în această calitate şi să veghem cu grijă ca ele să nu se prezinte ca fiind legalizate în sine şi ca având vreo valabilitate absolută si să nu înece raţiunea în ficţiuni si iluzii.

Capitolul întâi

Secţiunea a patra

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE CU PRIVIRE LA DEMONSTRAŢIILE EI

Dovezile judecăţilor transcendentale şi sintetice au, între toate
dovezile unei cunoaşteri sintetice *apriori,* particularitatea în sine
ele raţiunea, cu ajutorul conceptelor ei, nu se poate raporta direc^
obiect, ci trebuie să demonstreze în prealabil valabilitatea obiec i *
posibilitatea sintezei lor *apriori.* Aceasta nu este numai o regula n
de prudenţă, ci priveşte esenţa şi posibilitatea dovezilor înse e.
trebuie să depăşim *a priori* conceptul despre un obiect, aces .
imposibil fără un fir călăuzitor special şi care se găseşte în afar ^ concept. în matematică, intuiţia *a priori* este aceea care con

si aici toate raţionamentele pot fi efectuate nemijlocit din intuiţia
•'' fn cunoaşterea transcendentală, atâta timp cât ea nu are de-a face
A gt cu concepte ale intelectului, acest fir conducător este experienţa
sibilă- Dovada nu arată că în adevăr conceptul dat (de exemplu, despre
a ce se întâmplă) conduce direct Ia un alt concept (acela de cauză);
x_cj o astfel de trecere ar fi un salt, care n-ar putea fi justificat; el arată că
xperienţa însăşi, prin urmare obiectul experienţei, ar fi imposibiJ fără o
astfel de legătură. Dovada ar trebui deci să arate totodată posibilitatea de
a ajunge sintetic şi *a priori la* o anumită cunoaştere a lucrurilor, care nu
era conţinută în conceptul despre ele. Fără această atenţie, dovezile,
întocmai ca apele care sparg digurile, revărsându-se sălbatic peste
câmpii, se precipită într-acolo unde le îndreaptă întâmplător panta
asociaţiei ascunse. Aparenţa convingerii, care se bazează pe cauze
subiective de asociaţie şi care este considerată drept cunoaştere a unei
afinităţi naturale, nu poate contrabalansa dificultatea care trebuie să se
prezinte cu bună dreptate în urma unor astfel de paşi riscanţi. De aceea,
toate încercările de a dovedi principiul raţiunii suficiente au fost
zadarnice, după mărturisirea unanimă a cunoscătorilor; şi înainte de a
apărea Critica transcendentală, s-a preferat, fiindcă acest principiu nu
putea fi totuşi părăsit, să se facă apel cu încăpăţânare la bunul simţ (un
refugiu care dovedeşte totdeauna cât de disperată este cauza raţiunii)
decât să se încerce noi dovezi dogmatice.

Dar dacă judecata care trebuie dovedită este o aserţiune a raţiunii
pure şi dacă eu vreau să trec chiar dincolo de conceptele mele
wperimentale, cu ajutorul simplelor Idei, această judecată ar trebui să
c°nţină în sine încă mai mult justificarea unui astfel de pas al sintezei
(acă, de altfel, el ar fi posibil), ca o condiţie necesară a puterii lui
fflonstrative. De aceea, oricât de aparentă ar fi pretinsa dovadă despre

[Ur]a simplă a substanţei noastre gânditoare, dovadă scoasă din unitatea percepţiei, ea ridică totuşi inevitabil dificultatea următoare; cum P'icitatea absolută nu este totuşi un concept care poate fi raportat j [J c^ 'a] o percepţie, ci trebuie numai conchisă ca Idee, nu se poate [e]dea cum simpla conştiinţă, care este sau poate fi conţinută *în orice* Co [C' •'nu este] decât o simplă reprezentare, poate să mă conducă la [Co] '. -[a] Şi cunoaşterea unui lucru *în care* numai gândirea poate fi [a]- Căci dacă îmi reprezint forţa unui corp în mişcare, el este ca

atare pentru mine unitate absolută, şi reprezentarea mea despre el
simplă; de aceea eu pot exprima această forţă şi prin mişcarea unui p_u S C
căci volumul lui nu interesează aici şi poate fi gândit, fără diminu
forţei, oricât de mic vrem, chiar redus la un singur punct. Dar de ai '
voi conchide că, dacă nu-mi este dată decât forţa motrice a unui co
corpul ar putea fi gândit ca o substanţă simplă, fiindcă reprezentarea 1 '
face abstracţie de orice mărime a conţinutului în spaţiu şi deci est
simplă. Dar prin faptul că simplul în abstracţie este cu totul distinct de
simplul în obiect şi că eul, care în primul sens nu conţine in *sine* nici o
diversitate, poate fi în al doilea sens, unde semnifică sufletul însuşi, un
concept foarte complex, anume poate conţine *sub sine* şi semnifica foarte
multe lucruri, eu descopăr un paralogism. Dar pentru a bănui acest
paralogism de mai înainte (căci fără o astfel de supoziţie prealabilă n-am
avea nici o suspiciune împotriva dovezii) este absolut necesar să avem
la îndemână un criteriu permanent al posibilităţii unor astfel de judecăţi
sintetice, care trebuie să dovedească mai mult decât poate da experienţa,
şi acest criteriu constă în a nu raporta dovada direct la predicatul cerut,
ci numai de a extinde a *priori* conceptul nostru dat, cu ajutorul unui
principiu al posibilităţii, până la Idei şi de a le realiza. Dacă este aplicată
totdeauna această precauţie, dacă încă înainte de a încerca dovada
chibzuim cu înţelepciune în noi înşine în ce mod şi cu ce temei de
speranţă putem aştepta o asemenea extindere prin raţiunea pură şi de
unde vrem să luăm, în asemenea caz, aceste cunoştinţe, care nu pot fi
dezvoltate din concepte şi nici nu pot fi anticipate în raport cu
experienţa posibilă, ne-am putea cruţa multe eforturi dificile şi totuşi
infructuoase, neatribuind raţiunii ceva care depăşeşte în mod eviden
puterea ei sau, mai mult, supunând-o disciplinei renunţării, aceas
facultate căreia nu-i place să fie îngrădită în manifestările setei ei

extindere speculativă.

■

Prima regulă este deci aceasta: să nu încercăm nici un fel de
transcendentale, fără a fi reflectat şi fără a ne fi dat seama în V*e&l& *esW
unde vrem să luăm principiile pe care intenţionăm să fund ^
dovezi şi cu ce drept putem aştepta de la ele bunul re ^
concluziilor. Dacă este vorba de principii ale intelectului (de e ^
cauzalităţii), este zadarnic a dori să ajungem cu ajutorul lor ^e raţiunii pure, căci astfel de principii nu sunt valabile decât pe

experienţei posibile. Iar dacă este vorba de principii scoase din t'une pură, orice osteneală este iarăşi zadarnică. Căci deşi raţiunea are tfel de principii, acestea însă, în calitate de principii obiective, sunt ate dialectice şi nu pot fi eventual valabile decât ca principii regulative le folosirii, care leagă experienţa în mod sistematic. Iar dacă există stfel de pretinse dovezi, opuneţi convingerii înşelătoare acel *non liquet* al puterii voastre de judecată matură şi, deşi nu puteţi încă pătrunde caracterul înşelător al acelei convingeri, aveţi totuşi dreptul deplin să pretindeţi deducţia principiilor folosite acolo care, în caz că principiile au izvorât din simplă raţiune, nu vi se poate face niciodată. Şi astfel, nici nu aveţi nevoie să vă ocupaţi cu dezvoltarea şi respingerea victorioasă a fiecărei aparenţe neîntemeiate în parte, ci în faţa tribunalului unei raţiuni critice, care reclamă legi, puteţi respinge dintr-o dată, în totalitatea ei, orice dialectică inepuizabilă în artificii.

A doua caracteristică a dovezilor transcendentale este faptul că pentru fiecare judecată transcendentală nu poate fi găsită decât *o singură* dovadă. Dacă trebuie să conchid nu din concepte, ci din intuiţie, care corespunde unui concept, fie că e o intuiţie pură, ca în matematică, sau empirică, ca în fizică, intuiţia pusă ca fundament îmi dă material divers pentru judecăţi sintetice, pe care îl pot lega în mai multe feluri şi, cum pot pleca din mai multe puncte, pot ajunge pe căi diferite la aceeaşi judecată.

Dar fiecare judecată transcendentală pleacă de la *un singur* concept Şi exprimă condiţia sintetică a posibilităţii obiectului după acest concept. Argumentul nu poate fi deci decât unul singur, căci în afară de acest concept nu mai există altceva prin care obiectul ar putea fi determinat, eci dovada nu poate conţine altceva decât determinarea unui obiect în 8enere, după acest concept, care şi el este numai unul singur. în Analitica scendentală, de exemplu, am scos principiul că tot ce se întâmplă are cauză din singura condiţie a posibilităţii obiective a unui concept pre ceea ce se întâmplă în genere: că determinarea unui eveniment în

P> prin urmare acesta (evenimentul), ca aparţinând experienţei, ar fi
Posibil, dacă n-ar sta sub o astfel de regulă dinamică. Dar acesta este
gurul argument posibil; căci numai prin faptul că i se determină
ren e∗)tu'u∗ un obiect cu ajutorul legii cauzalităţii evenimentul
e2eiUat are valabilitate obiectivă, adică adevăr. S-au încercat,

desigur, şi alte dovezi ale acestui principiu, de exemplu pornind d contingenţă; dar dacă acest principiu este considerat mai *îndean* ^ n-am putea găsi alt criteriu al contingenţei decât faptul că ce *întâmplă,* adică existenţa precedată de o nonexistenţă a obiectul ' astfel ne întoarcem mereu la acelaşi argument. Dacă trebuie dov rf' judecata că tot ce gândeşte este simplu, nu ne oprim la ceea ce este div în gândire, ci rămânem numai la conceptul de *eu,* care este simplu si I care se raportează toată gândirea. La fel stau lucrurile cu dov'ad transcendentală despre existenţa lui Dumnezeu, care se bazează numai pe reciprocitatea conceptelor despre fiinţa suveran reală şi necesară si ea nu poate fi căutată nicăieri în altă parte.

Prin această observaţie preventivă, critica aserţiunilor raţiunii se reduce foarte mult. Acolo unde raţiunea îşi îndeplineşte funcţia ei prin simple concepte, nu e posibilă decât o singură dovadă, dacă e posibilă vreuna. De aceea, chiar când îl vedem pe dogmatic apărând cu zece dovezi, putem fi siguri că nu are nici una. Căci, dacă ar avea una care (aşa cum trebuie să fie în problemele raţiunii pure) să demonstreze apodictic, de ce ar avea nevoie de celelalte? Intenţia lui, ca şi aceea a unui avocat în parlament, nu este decât următoarea: un argument este pentru unul, celălalt argument – pentru altul, spre a profita de slăbiciunea judecătorilor lui care, fără a aprofunda cauza şi spre a scăpa mai repede de afacere, sesizează primul argument care li se pare bun şi decid în consecinţă.

A treia regulă specifică raţiunii pure, când aceasta este supusă unei discipline cu privire la dovezile transcendentale, este aceea ca dovezile ei nu trebuie să fie niciodată *apagogice,* ci totdeauna *ostensive.* Dovada directă sau ostensivă este, în orice specie e cunoştinţă, aceea care uneşte, cu convingerea despre adevăr, toto şi cunoaşterea izvoarelor lui; dovada apagogică, dimpotrivă, po produce, fără îndoială, certitudine, dar nu înţelegerea adevărului su raportul legăturii cu principiile posibilităţii lui. De aceea, apagogice sunt mai mult un ajutor în caz de nevoie, decât un p care să satisfacă toate scopurile raţiunii. Totuşi, sub raportul evi • ele au un avantaj faţă de dovezile directe, prin aceea că şi con ^ cuprinde în sine totdeauna mai multă claritate în reprezentare

i bună sinteză şi se apropie astfel mai mult de caracterul intuitiv al unei demonstraţii.

Cauza propriu-zisă a folosirii dovezilor apagogice în diferitele tiinte este desigur următoarea: când principiile, din care trebuie să fie derivată o anumită cunoştinţă, sunt prea diverse sau prea profund ascunse, se încearcă dacă această cunoaştere nu poate fi realizată prin consecinţe. Dar *modus ponens,* care conchide adevărul unei cunoştinţe din adevărul consecinţelor ei, nu este permis decât atunci când toate consecinţele posibile din această cunoştinţă sunt adevărate; atunci, pentru acest *modus,* nu este posibil decât un singur principiu, care este deci şi cel adevărat. Dar acest procedeu este impracticabil, căci a sesiza toate consecinţele posibile dintr-o judecată admisă depăşeşte forţele noastre; totuşi ne servim de acest mod de a raţiona, deşi negreşit cu oarecare indulgenţă, când e vorba de a dovedi ceva numai ca ipoteză, admiţând acest raţionament după analogia că dacă toate consecinţele pe care le-am încercat concordă cu un principiu admis, toate celelalte consecinţe posibile vor concorda şi ele cu acesta. De aceea, pe această cale, o ipoteză nu poate fi niciodată transformată într-un adevăr demonstrat. *Modus tollens* al raţionamentelor, care conchid de la consecinţe la principii, dovedeşte nu numai absolut riguros, ci şi cu foarte multă facilitate. Deoarece dacă dintr-o judecată poate fi scoasă chiar numai o singură consecinţă falsă, această judecată este falsă. Dacă în loc de a parcurge într-o dovadă ostensivă întreaga serie a principiilor, care poate conduce la adevărul unei cunoştinţe, cu ajutorul deplinei sesizări a posibilităţii ei, putem găsi o singură consecinţă falsă între cele care decurg din principiul contrar, atunci şi acest contrariu e fals, prin "roiare cunoştinţa pe care trebuia s-o dovedim este adevărată.

Dar demonstraţia apagogică nu poate fi permisă decât în acele ?unţe unde este imposibil *să substituim* obiectivului, cu alte cuvinte noaşterii a ceea ce este în obiect, subiectivul reprezentărilor noastre. ^acolo unde domină obiectivul, trebuie să se întâmple adesea, sau ca "frariu] unei anumite judecăţi să contrazică numai condiţiile Active ale gândirii, dar nu obiectul, sau ca cele două judecăţi să nu

fal .° ^ Şi. cum condiţia este falsă, amândouă pot fi false, fără ca de la [1] [af]ea uneia să se poată conchide azică decât sub o condiţie subiectivă, care este considerat fals ca

în matematică, această subrepţiune este imposibilă d dovezile apagogice îşi au aici adevăratul lor loc. în fizică, în car ^ se bazează pe intuiţii empirice, acea subrepţiune poate fi, în ade a » mare parte evitată prin numeroase observaţii comparate; însă ₐ ' ^ specie de dovadă este totuşi aici de cele mai multe ori lipsita J importanţă. Dar tentativele transcendentale aJe raţiunii pure se ef tuează toate în mediul propriu al aparenţei dialectice, adică subiectivului, care se oferă sau chiar se impune raţiunii, în premisele ' ca fiind obiectiv. Aici însă, în ceea ce priveşte judecăţile sintetice poate fi permis să justificăm aserţiunile noastre prin respingerea contrariului. Căci această respingere sau nu e altceva decât simpla reprezentare a conflictului părerii contrare cu condiţiile subiective care permit raţiunii noastre să conceapă, ceea ce nu contribuie cu nimic spre a respinge lucrul însuşi (după cum, de exemplu, necesitatea necondi-ţionată în existenţa unei fiinţe nu poate fi nicidecum concepută de noi şi de aceea se opune cu drept, *din punct de vedere subiectiv,* oricărei dovezi speculative a unei fiinţe supreme necesare, dar se opune pe nedrept posibilităţii unei astfel de fiinţe originare *în sine),* sau ambele părţi, atât cea care afirma, cât şi cea care neagă, înşelată prin aparenţa transcendentală, pun la bază un concept imposibil despre obiect, şi aici este valabilă regula *non entis nulla suntpraedicata,* cu alte cuvinte că atât ceea ce s-a afirmat, cât şi ceea ce s-a negat despre obiect sunt deopotrivă de inexacte şi că nu putem ajunge apagogic ia cunoaşterea adevărului prin respingerea contrariului. Aşa, de exemplu, dacă se presupune ca lumea sensibilă este dată *în sine,* în ce priveşte totalitatea ei, este fals că ea trebuie sa fie *sau* infinită în spaţiu, *sau* finită şi limitată, căci ambele alternative sunt false. Fenomene (ca simple reprezentări) care ar fi totuşi date *înşine* (ca obiecte) constituie o imposibilitate, şi infinitatea acestui tot imaginar ar fi în adevăr necondiţionată, dar (fiindcă totul în fenomene este condiţionat) ea ar veni în contradicţie cu determinarea necon ţionată a cantităţii, care totuşi este presupusă în concept.

Dovada apagogică este şi iluzia propriu-zisă, de tare s-au înşelaţi totdeauna admiratorii temeiniciei gânditorilor noştri dogrn sofisticanţi; ea este oarecum campionul care vrea să demon onoarea şi dreptul incontestabil al partidei la care a aderat, prin ac este gata să se încaiere cu oricine le-ar pune la îndoială, deşi p

tfel de fanfaronadă nu se decide nimic în favoarea chestiunii, ci nu face * clt *si* Pun^ *n ev>denţâ f°rî^a respectivă a adversarilor, şi anume numai aceea a agresorului. Spectatorii, văzând că fiecare, Ia rândul lui, este ând învingător, când învins, au adesea prilej să se îndoiască sceptic de obiectul însuşi al disputei. Dar ei nu au motiv pentru aceasta, şi este suficient sâ le strigăm: *non defensohbus istis tempus eget.* Fiecare trebuie să-şi apere cauza cu ajutorul unei dovezi legitime, efectuate prin deducţia transcendentală a argumentelor, adică direct, pentru ca să se vadă ce pot invoca în sprijinul lor pretenţiile lui raţionale. Căci dacă adversarul lui se sprijină pe principii subiective, este desigur uşor să-1 respingem, dar fără avantaj pentru gânditorul dogmatic, care de obicei este tot atât de ataşat cauzelor subiective ale judecăţii şi poate fi în acelaşi mod încolţit de adversarul lui. Dar dacă ambele părţi procedează numai direct, ele sau vor observa de la sine dificultatea, ba chiar imposibilitatea de a găsi titlul aserţiunilor lor şi nu vor putea apela în cele din urmă decât la prescripţie, sau critica va descoperi cu uşurinţă aparenţa dogmatică şi va constrânge raţiunea pură să renunţe în folosirea speculativă la pretenţiile ei exagerate şi să se retragă în limitele terenului ei propriu, anume acela al principiilor practice.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al doilea

CANONUL RAŢIUNII

PURE

Este umilitor pentru raţiunea umană că în folosirea ei pură nu
realizează nimic, ba mai are chiar nevoie şi de o disciplină, pentru a
Wrâna excesele ei şi pentru a preveni iluziile care îi vin de aici. Dar pe
e a'tă parte, o înalţă iarăşi şi îi dă încredere în sine faptul că ea însăşi
Poate şi trebuie să exercite această disciplină, fără a permite o altă
izură deasupra ei, de asemenea faptul că limitele pe care este silită să
Pună folosirii ei speculative îngrădesc totodată pretenţiile sofistice ale
Icarui adversar şi că, prin urmare, poate pune la adăpost împotriva

tuturor atacurilor tot ce i-ar mai putea rămâne din pretenţiile ei ex de odinioară. Cel mai mare şi poate unicul folos al oricărei fi]$_0$ r*' raţiunii pure nu este decât negativ, căci nu serveşte ca *organon n* ^ extinderea cunoştinţelor, ci ca disciplină pentru determinarea limit 1 ^ şi în loc să descopere adevărul, ea nu are decât meritul modest d ' preveni erorile.

Totuşi, trebuie să existe undeva un izvor de cunoştinţe pozitive c aparţin domeniului raţiunii pure şi care, poate, datorită numai *u* ' neînţelegeri, sunt un prilej de erori, dar care în realitate constituie sconul spre care se străduieşte raţiunea. Căci altfel cărei cauze ar trebui să s atribuie dorinţa de nepotolit de a pune cu orice preţ un picior ferm undeva dincolo de limitele experienţei? Ea bănuieşte obiecte care pentru ea au un mare interes. Păşeşte pe calea simplei speculaţii, pentru a se apropia de ele; dar acestea fug de ea. Probabil, se poate spera mai mult succes pe unicul drum care îi mai rămâne, anume acela al folosirii *practice.*

Prin canon înţeleg ansamblul principiilor *a priori de* folosire corectă a unor anumite facultăţi de cunoaştere în genere. Astfel, logica generală, în partea ei analitică, este un canon pentru intelect şi raţiune în genere, dar numai în privinţa formei, căci ea face abstracţie de orice conţinut. Astfel, Analitica transcendentală a fost canonul *intelectului pur,* căci numai el este capabil de adevărate cunoştinţe sintetice *apriori.* Acolo însă unde nu este posibilă o folosire corectă a unei facultăţi de cunoaştere nu există un canon. Dar după toate dovezile aduse până acum, orice cunoştinţă sintetică a *raţiunii* pure este, în folosirea ei speculativă, cu totul imposibilă. Deci nu există un canon al folosirii speculative a raţiunii (căci această folosire este cu totul dialectică), ci orice logică transcendentală nu este în această privinţă decât o disciplină, "nn urmare, dacă există undeva o folosire corectă a raţiunii pure, în care ca trebuie să existe şi un *canon* al raţiunii pure, acesta nu va privi folosirea speculativă, ci *folosirea practică a raţiunii,* pe care deci o vom exami acum.

CANONUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea întâi

DESPRE SCOPUL FINAL AL FOLOSIRII PURE A RAŢIUNII NOASTRE

Raţiunea este împinsă de o înclinare a naturii ei de a depăşi folosirea experimentală şi de a se hazarda, într-o folosire pură şi cu ajutorul unor simple Idei,până Ja limitele extreme ale oricărei cunoaşteri şi de a nu-şi găsi repaus decât abia în perfectarea cercului ei într-un tot sistematic, subzistând în sine. Este oare această tendinţă întemeiată numai pe interesul speculativ al raţiunii sau mai curând exclusiv pe interesul ei practic?

Voi lăsa acum la o parte succesul pe care-J poate avea raţiunea pură din punct de vedere speculativ şi nu mă voi ocupa decât de problemele a căror soluţionare constituie scopul ei final, fie că acesta poate fi atins sau nu, şi în raport cu care toate celelalte scopuri nu au decât valoare de mijloace. Aceste scopuri supreme, după natura raţiunii, trebuie să aibă la rândul lor unitate, pentru ca în comun să promoveze acel interes al omenirii care nu este subordonat altuia mai înalt.

Scopul final spre care tinde în cele din urmă speculaţia raţiunii în folosirea transcendentală priveşte trei obiecte: libertatea voinţei, nemurirea sufletului şi existenţa lui Dumnezeu. Cu privire la toate aceste tei obiecte, interesul pur speculativ al raţiunii nu este decât foarte slab, Ş' cu privire la el s-ar întreprinde desigur cu greu o muncă de cercetare transcendentală obositoare şi care are de luptat cu neîncetate obstacole, [c]acj din toate descoperirile care ar fi efectuate aici nu se poate face o 'ntrebuinţare care şi-ar dovedi utilitatea *in concreto,* adică în cercetarea [a[]uni. Chiar dacă voinţa este liberă, acest lucru nu priveşte totuşi decât [Uza] inteligibilă a voinţei noastre. Căci în ce priveşte fenomenele ^testărilor ei, adică acţiunile, conform unei maxime fundamentale [V]olabile, fără care nu putem aplica raţiunea în folosirea empirică, noi [tr]ebuie să le explicăm altfel decât pe toate celelalte fenomene ale [ni], adică după legile ei imuabile. în al doilea rând, chiar dacă ar [a] fi sesizată şi natura spirituală a sufletului (şi cu aceasta nemurirea

ei), nu s-ar putea totuşi ţine seamă de ea ca de un principiu explicativ • cu privire la fenomenele acestei vieţi, nici cu privire la natura pârtie l ' a stării viitoare, căci conceptul nostru despre o natură incorporală pur negativ şi nu extinde câtuşi de puţin cunoaşterea noastră nic' oferă vreun material apt pentru consecinţe, decât poate pentru unele c nu pot avea altă valoare decât de ficţiuni, pe care însă filosofia nu 1 permite. Chiar dacă, în al treilea rând, existenţa unei inteligenţe suprem ar fi dovedită, am înţelege de aici, desigur, finalitatea în întocmirea lumii şi ordinea în general, dar n-am fi în nici un caz îndreptăţiţi să derivăm de aici o instituţie specială şi o dispoziţie, sau a le conchide cu cutezanţă acolo unde ele nu sunt percepute, căci este o regulă necesară a folosirii speculative a raţiunii de a nu omite cauzele naturale şi de a nu renunţa la ceea ce putem învăţa prin experienţă, pentru a deriva ceea ce cunoaştem din ceea ce depăşeşte complet cunoaşterea noastră. într-un cuvânt, aceste trei judecăţi rămân totdeauna transcendente pentru raţiunea speculativă şi nu au o folosire imanentă, adică admisibilă pentru obiecte ale experienţei, adică utilă pentru noi într-un fel oarecare, ci considerate în sine, ele sunt nişte eforturi cu totul inutile, ba totodată şi extrem de dificile ale raţiunii noastre.

Dacă, prin urmare, aceste trei judecăţi cardinale nu ne sunt deloc necesare pentru *ştiinţă şi* ne sunt totuşi recomandate imperios de raţiunea noastră, importanţa lor va fi privind, desigur, propriu-zis numai *practicul.*

Practic este tot ceea ce e posibil prin libertate. Dacă însă condiţiile de aplicare a voinţei noastre libere sunt empirice, raţiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă şi nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenţei reunirea tuturor scopurilor, care ne sunt date de înclinările noastre, in unul singur, *fericirea,* şi concordanţa mijloacelor pentru a ajunge a constituie întreaga operă a raţiunii, care de aceea nu poate procura legi decât cele *pragmatice* ale comportării libere, pentru atinge scopurilor recomandate nouă de simţuri, deci nu legi pure, deter complet *apriori.* Dimpotrivă, nişte legi pure practice, al căror scop ^ dat complet *apriori* de raţiune şi care nu ordonă condiţionat emp • absolut, ar fi produse ale raţiunii pure. Dar astfel de legi sunt

mOta|e, prin urmare numai acestea aparţin folosirii practice a raţiunii pure şi permit un canon.

Deci tot aparatul raţiunii, în elaborarea care poate fi numită filosofie nură, nu este îndreptat de fapt decât spre cele trei probleme amintite. Dar acestea au ele însele, la rândul lor, un scop mai îndepărtat, anume *ce trebuie să facem,* dacă voinţa este liberă, dacă există un Dumnezeu şi o lume viitoare. Cum aceasta priveşte purtarea noastră în raport cu scopul suprem, intenţia ultimă a naturii, care ne poartă de grijă cu înţelepciune în întocmirea raţiunii noastre, nu vizează propriu-zis decât moralul.

Dar cum ne îndreptăm atenţia asupra unui obiect care este străin* fjlosofiei transcendentale, e nevoie de circumspecţie, pe de o parte pentru a nu ne pierde în episoade şi a nu viola unitatea sistemului, dar pe de altă parte, şi pentru a nu pierde din claritate sau convingere, spunând prea puţin despre noua noastră materie. Sper să înfăptuiesc şi una şi alta,prin aceea că mă ţin cât mai aproape posibil de transcendental şi las cu totul la o parte ceea ce ar putea fi aici psihologic, adică empiric.

Mai întâi trebuie să se noteze că deocamdată nu mă voi servi de conceptul de libertate decât în sens practic şi că las aici la o parte, ca fiind soluţionat mai sus, conceptul în sensul transcendental, care nu poate fi presupus empiric ca un principiu explicativ al fenomenelor, ci este el însuşi o problemă pentru raţiune. O voinţă este pur *animală (arbitrium brutum)* când nu poate fi determinată altfel decât prin impulsuri sensibile, adică *patologic.* Dar acea voinţă care poate fi determinată independent de impulsurile sensibile, prin urmare de mobile care sunt reprezentate numai de raţiune, se numeşte *voinţă liberă (arbitrium Hberum),* şi tot ce se află în legătură cu aceasta, fie în calitate de principiu, fie de consecinţă, se numeşte *practic.* Libertatea practică poate fi dovedită prin experienţă. Căci nu numai ceea ce excită, adică ceea ce afectează nemijlocit simţurile, determină voinţa omenească, ci noi avem [0] facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau

Ţoale conceptele practice se raportează la obiecte plăcute sau neplăcute, adică la
[c]'e ale plăcerii sau neplăcerii, prin urmare, cel puţin indirect, la obiecte ale
Untului nostru. Dar cum aceasta nu este o facultate de reprezentare a lucrurilor, ci
la in afara întregii facultăţi de cunoaştere, elementele judecăţilor noastre, întrucât se
cază la plăcere sau neplăcere, aparţiii prin urmare filosofiei practice şi nu
"ibluluj filosofiei transcendentale, care nu are de-a face decât cu cunoştinţe pure
'Priori.

dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat, impresiile produse asu facultăţii noastre apetitive sensibile; dar aceste reflecţii asupra a cee este demn să fie râvnit din punctul de vedere al întregii noastre st" ' adică este bun şi util, se bazează pe raţiune. De aceea, aceasta dă si 1 ■' care sunt imperative, adică *legi* obiective *ale libertăţii* şi care indică c *trebuie sase întâmple,* deşi poate nu se întâmplă niciodată, şi prin aceast se disting de *legile naturii,* care nu tratează decât despre ceea *ce s întâmplă;* din această cauză, ele se numesc şi legi practice.

Dar dacă raţiunea însăşi, în aceste acţiuni prin care prescrie legi nu este determinată la rândul ei de influenţe din altă parte şi dacă ceea ce în raport cu impulsurile sensibile, se numeşte libertate nu este, la rândul ei natură în raport cu nişte cauze eficiente mai înalte şi mai îndepărtate aceasta nu ne priveşte în domeniul practic, unde deocamdată nu cerem raţiunii decât o *regulă de* purtare, ci este o problemă pur speculativă, pe care o putem lăsa la o parte atâta timp cât intenţia noastră vizează ceea ce facem sau nu facem. Cunoaştem deci libertatea practică prin experienţă, ca una din cauzele naturii, anume ca o cauzalitate a raţiunii în determinarea voinţei, pe când libertatea transcendentală reclamă o independenţă a acestei raţiuni însăşi (de a începe, din punctul de vedere al cauzalităţii ei, o serie de fenomene) de toate cauzele determinante ale lumii sensibile şi ca atare ea pare a fi contrară legii naturii, prin urmare contrară oricărei experienţe posibile, şi rămâne deci o problemă. Dar această problemă nu aparţine raţiunii în folosirea ei practică, deci într-un canon al raţiunii pure nu avem de-a face decât cu două probleme care privesc interesul practic al raţiunii pure şi cu privire la care un canon al folosirii ei trebuie să fie posibil, anume: există un Dumnezeu? există o viaţă viitoare? Problema despre libertatea transcendentală priveşte numai cunoaşterea speculativă, pe care o putem lăsa la o parte ca fiind cu totul indiferentă, când e vorba de domeniul practic; asupra ei se găseşte în Antinomia raţiunii pure o expunere suficientă.

CANONUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea a doua

DESPRE IDEALUL BINELUI SUVERAN CA PRINCIPIU CARE DETERMINĂ SCOPUL FINAL AL RAŢIUNII PURE

Raţiunea, în folosirea ei empirică, ne-a condus prin câmpul experienţelor şi, cum aici nu se găseşte niciodată pentru ea o satisfacţie deplină, de acolo spre Idei speculative, care însă la sfârşit ne-a întors iarăşi la experienţă, deci ele au îndeplinit scopul raţiunii într-un mod, ce e drept, util, dar cu totul necorespunzător aşteptării noastre. Ne mai rămâne încă o încercare, anume dacă în folosirea practică se găseşte şi raţiune pură, dacă în această folosire ea conduce la Idei care ating scopurile supreme ale raţiunii pure, pe care le-am amintit mai înainte, şi dacă deci aceasta nu poate oferi din punctul de vedere al interesului practic ceea ce ne refuză cu totul din punctul de vedere al interesului ei speculativ.

Tot interesul raţiunii mele (atât cel speculativ cât şi cel practic) e cuprins în următoarele trei întrebări:

1. Ce pot şti?

2. Ce trebuie să fac?

3. Ce-mi este îngăduit să sper?

Prima întrebare este pur speculativă. Am epuizat (cum îmi închipui) toate răspunsurile posibile şi, în sfârşit, am găsit pe acelea cu care raţiunea trebuie, desigur, să se mulţumească şi, dacă nu e vorba de domeniul practic, are şi motiv să fie mulţumită; dar am rămas tot atât de departe de cele două mari scopuri spre care era îndreptată propriu-zis această întreagă străduinţă a raţiunii pure, ca şi când, din comoditate, am [1] renunţat chiar de la început la această muncă. Dacă e vorba deci de [CUn]°aştere, atât cel puţin este cert şi hotărât, că niciodată nu vom avea P^te de ea cu privire la cele două probleme.

A doua întrebare este pur practică. Ca atare, ea poate aparţine, în [ev]ăr, raţiunii pure, dar atunci nu este transcendentală, ci morală, prin nu poate în sine ocupa Critica noastră.

A treia întrebare este: dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-m' îngăduit să sper? Este practică şi totodată teoretică, astfel " ^ practicul conduce numai ca un fir călăuzitor la soluţionarea proble ■ teoretice şi, când aceasta se înalţă, a problemei speculative. Căci to *speranţa* tinde spre fericire şi este pentru practic şi pentru legea morala exact acelaşi lucru ca ştiinţa şi legea naturii pentru cunoaştere teoretică a lucrurilor. Speranţa ajunge în cele din urmă la concluzia că *ceva* (care determină ultimul scop posibil) *există, fiindcă ceva trebuie să se întâmple,* pe când ştiinţa ajunge la concluzia că *ceva* (care acţionează în calitate de cauză supremă) *există, fiindcă ceva se întâmplă.*

Fericirea este satisfacerea tuturor înclinaţiilor noastre (atât *extensive,* după varietatea lor, cât şi *intensive,* după grad, precum şi *protensive,* după durată). Numesc pragmatică (regulă a prudenţei) legea practică determinată de mobilul *fericirii;* iar morală o numesc pe aceea, dacă aşa ceva există, care nu are alt mobil decât *demnitatea de a fi fericit* (lege morală). Cea dintâi sfătuieşte ce trebuie să facem, dacă vrem să avem parte de fericire, cea de-a doua ordonă cum trebuie să ne purtăm pentru a fi numai demni de fericire. Cea dintâi se bazează pe principii empirice; căci altfel decât prin experienţă eu nu pot şti nici care sunt înclinaţiile ce vor să fie satisfăcute, nici care sunt cauzele naturale ce pot produce satisfacerea lor. A doua face abstracţie de înclinaţiile şi de mijloacele naturale de a le satisface şi consideră numai libertatea unei fiinţe raţionale în genere, şi condiţiile necesare, fără de care nu ar putea fi armonie, după principii, între această libertate şi distribuirea fericirii, şi deci ea *poate* cel puţin să se bazeze pe simple Idei ale raţiunii pure şi să fie cunoscută *apriori.*

Admit că există în adevăr legi morale pure care determină complet
a priori'(fără considerarea mobilelor empirice, adică a fericirii) purtarea,
adică folosirea libertăţii unei fiinţe raţionale în genere, şi că aceste legi
poruncesc *absolut* (nu numai ipotetic, sub supoziţia altor scopu
empirice), deci ele sunt necesare în toate privinţele. Pot presupune c
drept această judecată, invocând nu numai dovezile celor mai ^lumina
moralişti, ci judecata morală a fiecărui om, când acesta vrea să gândea
clar o astfel delege. . *

Raţiunea pură conţine deci, ce e drept, nu în folosirea ei specu a < dar totuşi într-o anumită folosire practică, anume cea morală, pn

ale *posibilităţii experienţei,* anume ale unor astfel de acţiuni care, fiind conforme cu regulile morale, *ar putea* fi întâlnite în *istoria* omului. Căci din moment ce ea ordonă că astfel de acţiuni trebuie să se întâmple, ele trebuie să se şi poată întâmpla, şi trebuie deci să fie posibilă o specie particulară de unitate sistematică, anume cea morală, pe când unitatea sistematică a naturii n-a putut fi demonstrată *prin principii speculative ale raţiunii,* căci raţiunea are în adevăr cauzalitate în raport cu libertatea în genere, dar nu în raport cu întreaga natură, iar principiile morale ale raţiunii pot produce în adevăr acţiuni libere, dar nu legi ale naturii. Prin urmare, principiile raţiunii pure în folosirea ei practică, dar mai ales în cea morală, au realitate obiectivă.

Numesc lumea, întrucât ar fi conformă tuturor legilor morale (cum de altfel *poate* fi, potrivit *libertăţii* fiinţelor raţionale, şi cum *trebuie* să fie,potrivit legilor necesare ale *moralităţii),* o 1 urne moral ă.Ea este gândită numai ca lume inteligibilă, întrucât aici se face abstracţie de toate condiţiile (scopurile) şi chiar de toate obstacolele moralităţii (slăbiciune sau corupţie a naturii omeneşti). Ca atare, ea este, deci, o simplă Idee, totuşi o Idee practică, care poate şi trebuie să-şi exercite real influenţa asupra lumii sensibile, spre a o face cât mai mult posibil conformă acestei Idei. Ideea unei lumi morale are prin urmare realitate obiectivă, nu ca şi când s-ar raporta la un obiect al unei intuiţii inteligibile (astfel de obiecte nu putem gândi deloc), ci la lumea sensibilă, dar ca un obiect al raţiunii pure în folosirea ei practică, şi la un *corpus mysticum* al fiinţelor raţionale din lume, întrucât liberul lor arbitru posedă în sine, sub imperiul legilor morale, perfectă unitate sistematică atât cu el însuşi, cât şi cu libertatea oricărui altuia.

Acesta a fost răspunsul la prima din cele două întrebări ale raţiunii pure care priveau interesul practic: *fă ceea ce te face demn de a fi fericit.* Cea de-a doua întrebare este: dacă mă port astfel încât nu sunt nedemn de fericire, îmi este îngăduit să sper că voi avea parte de ea? Pentru a [r]«punde la această întrebare, trebuie să ştim dacă principiile raţiunii P[Uf]e, care prescriu legea a *priori,* leagă de ea în mod necesar şi această [s]Peranţă.

Spun, prin urmare, că aşa cum principiile morale sunt necesare,
Potrivit raţiunii în folosirea ei *practică,* tot atât de necesar este, potrivit
[a](>unii în folosirea ei *teoretică,* să admitem că fiecare are motiv să spere

fericirea în aceeaşi măsură în care, prin purtarea lui, s-a făcut demn d ea, şi că deci sistemul moralităţii este inseparabil legat de acela fericirii, dar numai în Ideea raţiunii pure.

într-o lume inteligibilă, adică morală, din al cărei concept am făcut abstracţie de toate obstacolele moralităţii (de înclinări), un astfel d sistem al fericirii proporţionale legate de moralitate poate fi gândit si ca necesar, căci libertatea, pusă în mişcare pe de o parte, restrânsă pe de alta parte, prin legi morale, ar fi ea însăşi cauza fericirii universale, deci fiinţele raţionale însele ar fi, sub conducerea unor astfel de principii autorii propriei lor fericiri durabile şi totodată ai fericirii altora. Dar acest sistem al moralităţii, care se recompensează pe ea însăşi, nu este decât o Idee a cărei realizare se bazează pe condiţia ca *fiecare* să facă ceea ce trebuie, deci ca toate acţiunile fiinţelor raţionale să se întâmple astfel ca şi când ar izvorî dintr-o voinţă supremă, care cuprinde în sine sau sub sine toate voinţele particulare. Cum însă obligaţia din legea morală rămâne valabilă pentru folosirea particulară a libertăţii fiecăruia, chiar dacă alţii nu s-ar purta conform acestei legi, nu este determinat nici din natura lucrurilor lumii, nici din cauzalitatea acţiunilor însele şi din raportul lor cu moralitatea în ce mod se vor raporta consecinţele lor la fericire, iar amintita legătură necesară dintre speranţa de a fi fericit şi neîncetata străduinţă de a se face demn de fericire nu poate fi cunoscută prin raţiune, dacă se pune ca fundament exclusiv natura, ci ea nu poate fi sperată decât dacă se pune ca fundament, ca fiind totodată cauza naturii, o *raţiune supremă* care ordonă după legi morale.

Numesc *idealul binelui suveran* Ideea unei astfel de inteligenţe, în care voinţa cea mai perfectă din punct de vedere moral, unită cu beatitudinea suverană, este cauza oricărei fericiri din lume, întrucât această fericire se află în proporţie exactă cu moralitatea (ca demnitate de a fi fericit). Deci raţiunea pură nu poate găsi decât în idealul binelui suveran ong/narprincipiul legăturii necesare din punct de vedere practic a celor două elemente ale binelui suveran derivat, anume ale unei lurru inteligibile, adică *morale.* Cum trebuie în mod necesar sa ne reprezent pe noi înşine prin raţiune ca aparţinând unei astfel de lumi, deşi sini, nu ne prezintă decât o lume de fenomene, va trebui să admitem lume ca o consecinţă a purtării noastre în lumea sensibilă şi, cum ace din urmă nu ne prezintă o astfel de legătură, ca o lume viitoare pen

oj. Dumnezeu şi o viaţă viitoare sunt deci două supoziţii inseparabile de obliga^3 pe care ne-o impune raţiunea pură, după principiile aceleiaşi raţiuni.

Moralitatea în sine constituie un sistem, dar fericirea nu, afară de cazul că ea este distribuită exact proproţional cu moralitatea. Acest lucru însă nu este posibil decât în lumea inteligibilă guvernată de un creator înţelept. Raţiunea se vede constrânsă să admită un astfel de creator, precum şi viaţa într-o astfel de lume pe care trebuie să o considerăm ca una viitoare, sau să considere legile morale ca nişte himere goale, căci consecinţa lor necesară, pe care aceeaşi raţiune o leagă de legi, ar trebui să dispară fără acea supoziţie. De aceea, fiecare consideră legile morale *caponinci,* ceea ce însă n-ar putea fi, dacă ele n-ar lega *apriori* de regula lor consecinţe corespunzătoare şi dacă deci n-ar cuprinde în sine *promisiuni* şi *ameninţări.* Dar nici acest lucru nu-1 pot face, dacă ele nu se găsesc într-o fiinţă necesară ca în binele suveran, care singură poate face posibilă o astfel de unitate finală.

L e i b n i z numea lumea, întrucât nu se lua în considerare în ea decât fiinţele raţionale şi legătura lor după legi morale sub cârmuirea binelui suveran, *imperiul graţiei,* şi îl distingea de *imperiul naturii,* unde ele stau în adevăr sub legi morale, dar nu aşteaptă alte consecinţe ale purtării lor decât cele ce rezultă din cursul naturii lumii noastre sensibile. A ne vedea deci în imperiul graţiei, unde ne aşteaptă toată fericirea, în afară de cazul că ne limităm noi înşine partea noastră de fericire prin aceea că ne facem nedemni de a fi fericiţi, este o Idee practic necesară a raţiunii.

Legile practice, întrucât devin în acelaşi timp motive subiective ale acţiunilor, adică principii subiective, se numesc *maxime. Aprecierea* moralităţii, considerată în puritatea şi consecinţele ei, se face după *Idei,* [la]r respectarea acestor legi se face după *maxime.*

Este necesar ca tot felul nostru de viaţă să fie subordonat unor
[ma]xime morale, dar totodată este imposibil ca acest lucru să se întâmple,
[ac]ă raţiunea nu leagă de legea morală, care este o simplă Idee, o cauză
wientă, care determină, potrivit purtării noastre în raport cu această
[ege> Un] sfârşit, fie în această viaţă, fie în alta, care să corespundă exact
[Co]Purilor noastre supreme. Deci fără un Dumnezeu şi fără o lume care
este vizibilă pentru noi acum, dar în care sperăm, Ideile sublime ale

moralităţii sunt, fără îndoială, obiecte de aprobare şi admiraţie d mobile ale intenţiei şi executării, fiindcă ele nu împlinesc întregul s care pentru fiecare fiinţă raţională este natural, determinat *apriori* toc de aceeaşi raţiune pură, şi care este necesar.

Fericirea singură nu este pentru raţiunea noastră nici pe depart binele deplin. Raţiunea nu aprobă fericirea (oricât de mult ar dori înclinarea), dacă nu este unită cu demnitatea de a fi fericit, adică cu purtarea morală. Moralitatea singură şi, cu ea, simpla *demnitate* de a fi fericit sunt şi ele departe de a constitui binele deplin. Pentru a-1 îndeplini acela care nu s-a purtat nedemn de fericire, trebuie să poată spera că va avea parte de ea. însăşi raţiunea, eliberată de orice intenţie particulară, nu poate judeca altfel dacă, fără a lua în considerare propriul ei interes, s-ar plasa în locul unei fiinţe, care ar avea de distribuit altora toată fericirea, căci în Ideea practicăcele două elemente sunt esenţial legate, deşi altfel încât simţământul moral, în calitate de condiţie, să facă mai întâi posibilă participarea la fericire şi, nu invers, perspectiva fericirii să facă posibil simţământul moral. Căci, în cazul din urmă, ea n-ar fi morală şi deci nici demnă de întreaga fericire, care în faţa raţiunii nu cunoaşte altă limită decât pe aceea care provine din propria noastră purtare imorală.

Fericirea, în proporţie exactă cu moralitatea fiinţelor raţionale,prin care acestea sunt demne de fericire, constituie deci singură binele suveran al unei lumi în care trebuie să ne transpunem cu totul, după normele raţiunii pure, dar practice, şi care, fără îndoială, nu este decât o lume inteligibilă, căci lumea sensibilă nu ne promite să aşteptăm de la natura lucrurilor o astfel de unitate sistematică a scopurilor, a căror realitate nu poate fi bazată pe nimic altceva decât pe supoziţia unui bine suveran, originar, unde o raţiune independentă, dotată cu toată puterea unei cauze supreme, fundează, menţine şi realizează, după cea mai perfectă finalitate, ordinea generală a lucrurilor, deşi în lumea sensibi a această ordine ne este foarte ascunsă.

.

.

Această teologie morală are faţă de cea speculativă avantaju particular că ea conduce inevitabil la conceptul despre o fiinţa ong *unică, suveran perfectă* şi *raţională,* spre care teologia speculativ *îndrumă* nici măcar din motive obiective, necum să ne poată *con* de adevărul ei. Căci nici în

teologia transcendentală, nici în cea na

ricât de departe ne-ar conduce raţiunea, nu găsim un temei important j$_e$ a nu admite decât o fiinţă unică, pe care am avea suficient motiv s-o punem în fruntea tuturor cauzelor naturale şi totodată să facem aceste cauze dependente în toate privinţele de acea fiinţă. Dacă, dimpotrivă, considerăm din punctul de vedere al unităţii morale, ca o lege necesară a lumii, cauza care singură poate da acestei legi efectul corespunzător, prin urmare forţă obligatorie şi pentru noi, atunci trebuie să existe o voinţă unică şi supremă, care cuprinde în sine toate aceste legi. Căci cum am putea găsi între voinţe diferite o unitate perfectă a scopurilor? Această voinţă trebuie să fie atotputernică, pentru ca întreaga natură şi raportul ei cu moralitatea în lume să i se supună; atotştiutoare, pentru a cunoaşte cele mai secrete simţăminte şi valoarea lor morală; omniprezentă, pentru ca să fie nemijlocit aproape de orice trebuinţă, cum reclamă binele suprem al universului; eternă, pentru ca în nici un moment să nu lipsească acest acord între natură şi libertate etc.

Dar această unitate sistematică a scopurilor în această lume a inteligenţelor, care deşi ca simplă natură nu poate fi numită decât lume sensibilă, dar ca un sistem al libertăţii poate fi numită lume inteligibilă, adică morală *(regnum gratiae),* conduce inevitabil şi la unitatea finală a tuturor lucrurilor care constituie acest mare tot, după legi universale ale naturii, precum cea dintâi este construită după legi morale universale şi necesare şi leagă raţiunea practică cu cea speculativă. Lumea trebuie să fie reprezentată ca rezultând dintr-o Idee, pentru a fi de acord cu acea folosire a raţiunii fără care ne-am considera pe noi înşine ca nedemni de raţiune, anume cu folosirea morală, care se bazează absolut pe Ideea binelui suveran. Prin aceasta, toată cercetarea naturii dobândeşte o direcţie după forma unui sistem al scopurilor şi devine, în extinderea ei [ce]a mai mare, o teologie fizică. Aceasta însă, pornind doar de la ordinea Corală, ca de la o unitate întemeiată pe existenţa libertăţii, şi nu stabilită ■ntâmplător prin porunci externe, reduce finalitatea naturii la principii
^ trebuie să fie legate inseparabil *apriori* de posibilitatea internă a
[Cr]urilor şi,prin aceasta, la o *teologie transcendentală,* care îşi face din ealul perfecţiunii ontologice supreme un principiu al unităţii
[ls]ternatice, care leagă toate lucrurile după legi naturale, universale şi

yk

necesare, fiindcă toate îşi au originea în necesitatea absolută a unei i prime unice.

Ce fel de *folosire* putem da intelectului nostru, chiar în ce priv experienţa, dacă nu ne propunem scopuri? Cele mai înalte scopuri în a sunt cele ale moralităţii, şi pe acestea nu ni le poate face cunoscute dec"[1] raţiunea pură. Prevăzuţi cu aceste scopuri şi călăuziţi de ele, nu putem face, sub raportul cunoaşterii, o folosire finală nici chiar cu cunoştinţei despre natură, acolo unde natura n-apus ea însăşi o unitate finală; căci fără aceasta din urmă, n-am avea nici chiar raţiune, pentru că n-am avea o şcoală pentru raţiune şi nici o cultură prin obiecte, care ar oferi materie pentru astfel de concepte. Dar acea unitate finală este necesară si fundată în însăşi esenţa voinţei, deci această unitate din urmă, care conţine condiţia aplicării ei *in concreto,* trebuie să fie şi ea necesară, si astfel progresia transcendentală a cunoaşterii noastre raţionale n-ar fi cauza, ci numai efectul finalităţii practice,pe care ne-o impune raţiunea pură.

De aceea, găsim şi în istoria raţiunii omeneşti că înainte ca conceptele morale să fi fost suficient purificate şi determinate, precum şi înainte de a fi fost cunoscută unitatea sistematică a scopurilor, potrivit conceptelor, şi anume din principii necesare, cunoaşterea naturii şi chiar un grad considerabil de cultură a raţiunii în multe alte ştiinţe în parte n-au putut produce decât concepte schematice şi vagi despre divinitate, în parte au lăsat în această problemă o uimitoare indiferenţă în genere. O mai mare aprofundare a Ideilor morale, devenită necesară prin legea morală extrem de pură a religiei noastre, a ascuţit raţiunea faţă de acest obiect, silind-o să aibă interes faţă de el; şi fără să fi adus nici cunoştinţe mai întinse despre natură, nici cunoştinţe transcendentale întemeiate şi demne de încredere (astfel de cunoştinţe au lipsit în toate timpurile), această adâncire a produs un concept despre fiinţa divină, pe care iJ considerăm acum ca just, nu fiindcă raţiunea speculativă ne convinge de justeţea lui, ci fiindcă el se acordă perfect cu principiile morale a e raţiunii. Şi astfel, în cele din urmă, tot numai raţiunea pură, dar numai m folosirea ei practică, are meritul de a lega de interesul nostru suprem o cunoştinţă pe care simpla speculaţie poate numai s-o bănuiască, d[ar] s-o facă valabilă şi să facă astfel din ea, fără îndoială, nu o dogn^ demonstrată, totuşi o supoziţie absolut necesară pentru scopurile ei c mai esenţiale.

Dar când raţiunea practică a atins acest punct înalt, anume conceptul unei unice fiinţe prime, ca bine suveran, ea nu poate cuteza, ca «i când s-ar fi ridicat deasupra tuturor condiţiilor ei empirice de aplicare şi s-ar fi înălţat la cunoaşterea nemijlocită de noi obiecte, să pornească de la acest concept şi să derive din el legile morale însele. Căci tocmai necesitatea practică *internă a* acestor legi ne-a condus la supoziţia unei cauze independente sau a unui cârmuitor înţelept al lumii, pentru a da acelor legi efect, şi de aceea nu le putem considera, la rândul lor, ca fiind contingente şi ca derivate din simpla voinţă, în special dintr-o astfel de voinţă despre care n-am avea nici un concept, dacă nu l-am fi format conform acelor legi. întrucât raţiunea practică are dreptul de a ne conduce, nu vom considera acţiunile ca obligatorii, fiindcă sunt poruncile lui Dumnezeu, *ci le vom considera porunci divine,* fiindcă suntem obligaţi interior faţă de ele. Vom studia libertatea sub unitatea finală după principii ale raţiunii şi vom crede că ne conformăm voinţei divine numai întrucât vom considera ca sfântă legea morală, pe care raţiunea ne-o învaţă din însăşi natura acţiunilor, şi vom crede că slujim acestei legi numai prin aceea că promovăm în noi şi în alţii binele lumii. Teologia morală nu are deci decât o folosire imanentă, anume de a ne împlini menirea noastră aici în lume, adaptându-ne Ja sistemul tuturor scopurilor, şi nu pentru a părăsi în mod exaltat sau chiar nelegiuit firul călăuzitor al unei raţiuni legislatoare din punct de vedere moral pentru buna purtare în viaţă, spre a-1 lega nemijlocit de Ideea unei fiinţe supreme, ceea ce ar da o folosire transcendentă, care însă, ca şi folosirea simplei speculaţii, trebuie să pervertească şi să zădărnicească scopurile ultime ale raţiunii.

CANONUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea a treia

DESPRE PĂRERE, ŞTIINŢĂ ŞI CREDINŢĂ

Considerarea a ceva ca adevărat *(das Fiirwahrhalten)* este un fapt mtelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care

reclamă şi cauze subiective în simţirea celui care judecă. Dacă ea e valabilă pentru oricine, în măsura în care posedă raţiune, principiu] ■ este obiectiv suficient şi atunci considerarea a ceva ca adevărat numeşte *convingere.* Dacă nu-şi are fundamentul decât în natu particulară a subiectului, ea se numeşte *persuasiune.*

Persuasiunea este o simplă aparenţă, căci principiul judecăţii care se află numai în subiect, este considerat ca obiectiv. De aceea, o astfel de judecată nu are decât valabilitate particulară şi considerarea a ceva ca adevărat nu poate fi comunicată. Adevărul însă se bazează pe acordul cu obiectul, în raport cu care, prin urmare, judecăţile oricărui intelect trebuie să fie de acord între ele *(consentientia uni tertio, consentiunt inter se)* Piatra de încercare, cu ajutorul căreia putem distinge dacă considerarea a ceva ca adevărat este convingere sau simplă persuasiune, este deci, privind dinafară, posibilitatea de a o comunica şi de a găsi considerarea a ceva ca adevărat valabilă pentru raţiunea oricărui om; deoarece atunci există cel puţin o bănuială că principiul concordanţei tuturor judecăţilor, în ciuda diversităţii subiectelor între ele, se va baza pe un fundament comun, anume pe obiect, cu care deci toate vor fi de acord şi vor dovedi prin aceasta adevărul judecăţii.

Persuasiunea, prin urmare, nu poate fi distinsă subiectiv de convingere, dacă subiectul nu priveşte considerarea a ceva ca adevărat decât ca fenomen al propriei lui simţiri; dar încercarea pe care o facem asupra intelectului altora cu principiile simţirii noastre, care sunt valabile pentru noi, anume dacă ele au asupra raţiunii străine acelaşi efect ca şi asupra raţiunii noastre, este un mijloc, fie chiar numai subiectiv, nu de a produce, desigur, convingere, dar de a descoperi totuşi simpla valabilitate personală a judecăţii, adică ceva în ea, care este simpla persuasiune.

Dacă, în afară de aceasta, putem expune *cauzele* subiective ale judecăţii, pe care le luăm drept *principii* obiective ale ei şi dacă,pn^{n} urmare, putem explica înşelătorul fapt al considerării a ce va ca adevăr?, drept un fapt al simţirii noastre, fără a avea nevoie de natura obiectului, dezvăluim aparenţa şi nu mai suntem înşelaţi, deşi într-un anumit g ^ tot mai suntem tentaţi, când cauza subiectivă a aparenţei este ineren naturii noastre.

Eu nu pot *afirma,* adică exprima ca o judecată necesar valabilă pentru oricine, decât ceea ce produce convingere. Pot păstra persuasiunea pentru mine, dacă mă simt bine cu ea, dar nu pot şi nu trebuie s-o impun în afara mea.

Considerarea a ceva ca adevărat sau valabilitatea subiectivă a judecăţii, în raport cu convingerea (care este în acelaşi timp obiectiv valabilă), are următoarele trei trepte: *părerea, credinţa* şi *ştiinţa. Părerea* este considerarea a ceva ca adevărat, având conştiinţa că această considerare este insuficientă *atât* subiectiv, *cât* şi obiectiv. Dacă considerarea nu este decât subiectiv suficientă şi în acelaşi timp este obiectiv insuficientă, ea se numeşte *credinţă.* în sfârşit, dacă ea este suficientă atât subiectiv, cât şi obiectiv, se numeşte *ştiinţă.* Suficienţa subiectivă se numeşte *convingere* (pentru mine însumi), cea obiectivă se numeşte *certitudine* (pentru oricine). Nu mă voi ocupa cu lămurirea unor concepte atât de uşor de înţeles.

Nu mă voi încumeta niciodată *să am o părere,* fără a *şti* cel puţin ceva, cu ajutorul căruia judecata, în sine numai problematică, dobândeşte o legătură cu adevărul, care, deşi nu este complet, este totuşi mai mult decât o ficţiune arbitrară. Legea unei astfel de legături trebuie să fie, afară de aceasta, certă. Căci dacă în ce priveşte această lege nu am decât opărere, totul nu este decât un joc al imaginaţiei, fără cel mai neînsemnat raport cu adevărul. în judecăţile rezultate din raţiune pură nici nu este permis *să avem păreri.* Căci cum acestea nu sunt sprijinite pe principii ale experienţei, ci totul trebuie să fie cunoscut *a priori* acolo unde totul este necesar,principiul legăturii reclamă universalitate şi necesitate,prin urmare certitudine deplină; în caz contrar, nu se găseşte nici o cale spre adevăr. De aceea, este absurd să avem păreri în matematica pură; aici trebuie sau să ştim, sau să ne abţinem de la orice judecată. La fel stau 'ucrurile şi cu principiile moralităţii, unde nu putem risca o acţiune pe simpla părere că ceva *este, permis,* ci trebuie să ştim acest lucru.

în folosirea transcendentală a raţiunii, dimpotrivă, părerea este
negreşit prea puţin, dar şi ştiinţa este prea mult. în scop pur speculativ
nu Putem deci judeca aici, căci principiile subiective ale considerării a
eva ca adevărat, ca şi acelea care pot produce credinţa, nu merita în
Pr°b]emele speculative nici un credit, fiindcă ele nu se menţin libere de
"ce ajutor empiric, nici nu pot fi comunicate altora în aceeaşi măsură.

«toare. rfp,^-.-, . '' at"ncj disna – . CDUJe să Darif.m_____

*»• «

sămif^ra:i: f n^" g s d pot °^

tr^^

rdinfă «" es Că CU Cred «4 S?' ^ Că * ^"b c s ConSlder^ d

584 Putem
imagina o

considerării pur teoretice a ceva ca adevărat numele de ipoteză numa' pe care aş fi îndreptăţit s-o admit, prin aceasta aş pretinde că am despre natura unei cauze a lumii şi despre o altă lume un concept mai clar decât pot prezenta în realitate, căci orice aş admite numai ca ipoteză trebuie să cunosc cel puţin atât din proprietăţile lui, încât să-mi fie îngăduit a-i imagina *nu conceptul,* ci *numai existenţa.* Dar cuvântul credinţă nu se raportează decât la direcţia pe care mi-o dă o Idee şi la influenta subiectivă asupra promovării acţiunilor mele raţionale, care mă leagă de această Idee, deşi nu sunt în stare să dau socoteală despre ea din punct de vedere speculativ.

Dar credinţa pur doctrinală are în sine ceva şovăielnic; dificultăţi care se găsesc în speculaţie ne îndepărtează adesea de ea, deşi, ce-i drept, ne întoarcem inevitabil totdeauna la ea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu *credinţa morală.* Căci aici este absolut necesar ca ceva sa se întâmple, anume ca eu să mă supun în toate privinţele Jegii morale. Aici scopul este fixat în mod inevitabil şi nu este posibilă, potrivit întregii mele cunoaşteri, decât o singură condiţie în care acest scop concordă cu toate celelalte scopuri şi are, prin aceasta, valabilitate practică, anume că există un Dumnezeu şi o lume viitoare; sunt şi foarte sigur că nimeni nu cunoaşte alte condiţii care conduc la aceeaşi unitate a scopurilor sub legea morală. Dar cum preceptul moral este totodată maxima mea (aşa cum ordonă raţiunea că trebuie să fie), voi crede inevitabil în existenţa lui Dumnezeu şi într-o viaţă viitoare, şi sunt sigur că nimic n-ar putea face şovăielnică această credinţă, căci prin aceasta ar fi răsturnate înseşi principiile mele morale, la care nu pot renunţa, fără a deveni demn de dispreţ în propriii mei ochi.

în felul acesta, după zădărnicirea tuturor scopurilor ambiţioase ale unei raţiuni care rătăceşte dincolo de limitele oricărei experienţe, ne mai rămâne încă destul încât să avem motiv de a fi satisfăcuţi din punct de vedere practic. Fără îndoială, nimeni nu se va lăuda că *ştie* că există un Dumnezeu şi o viaţă viitoare; căci dacă ştie acest lucru, el este tocmai omul pe care l-am căutat atâta timp. Orice ştiinţă (dacă priveşte un obiect al simplei raţiuni) poate fi comunicată şi deci aş putea spera să-mi vaci extinsă ştiinţa mea, prin învăţătura lui, într-o măsură atât de admirabila-Dar nu, convingerea nu este certitudine *logică,* ci *morală* şi. curo ea se bazează pe temeiuri subiective (simţăminte morale), nici nu trebui

să spun: *este* cert din punct de vedere moral că există un pumnezeu etc, ci *eu sunt* sigur din punct de vedere moral etc. Cu alte cuvinte, credinţa într-un Dumnezeu şi într-o altă lume este atât de **împletită** cu simţămintele mele morale, încât pe cât de puţin există pericolul de a pierde simţămintele morale, tot pe atât de puţin mă tem că mi-ar putea fi smulsă vreodată credinţa.

Singura dificultate care se prezintă aici este că această credinţă raţională se fundează pe supoziţia unor simţăminte morale. Dacă facem abstracţie de aceste simţăminte şi presupunem un om care ar fi cu totul indiferent faţă de legile morale, chestiunea pe care o ridică raţiunea devine numai o problemă pentru speculaţie şi atunci ea poate fi sprijinită încă, e drept, pe raţiuni puternice scoase din analogie, dar nu pe astfel de raţiuni faţă de care ar trebui să se subordoneze cel mai încăpăţânat scepticism*. Nu există însă nici un om care să fie lipsit de orice interes faţă de aceste probleme. Chiar dacă el ar fi străin de interesul moral, prin lipsa unor simţăminte bune, totuşi şi în acest caz rămâne destul pentru a face ca el *să se teamăde* o existenţă divină şi de un viitor. Căci pentru aceasta nu se cere nimic mai mult decât ca el să nu poată cel puţin pretexta o *certitudine* că nu există o astfel de fiinţă şi o viaţă viitoare, ceea ce, trebuind să fie dovedit prin simplă raţiune, prin urmare apodictic, el ar avea de demonstrat imposibilitatea atât a uneia cât şi a alteia, ceea ce desigur nici o fiinţă raţională nu-şi poate asuma. Aceasta ar fi o credinţă *negativă,* care, ce-i drept, n-ar putea produce moralitate şi simţăminte bune, dar ar putea produce totuşi ceva analog lor, adică ceva care ar putea să împiedice cu putere izbucnirea celor rele.

Dar, se va spune, este aceasta tot ceea ce realizează raţiunea pură, când deschide perspective dincolo de limitele experienţei? Nimic mai mult decât două articole de credinţă? Atâta lucru ar fi putut realiza, desigur, şi bunul simţ, fără a consulta în această privinţă pe filosofi!

* Simţirea omenească are (aşa cum cred că se întâmplă în mod necesar la orice fiinţă **raţională)** un interes natural faţă de moralitate, deşi acesta nu este nescindat şi nici Predominant din punct de vedere practic. **întăriţi** şi extindeţi acest interes şi veţi găsi [ra]îiunea foarte dornică de a învăţa şi chiar mai luminată, pentru a uni cu interesul practic ?' Pe cel speculativ. Dar dacă nu vă îngrijiţi ca mai înainte, cel puţin ia jumătatea drumului, s» faceţi nişte oameni buni, nu veţi face niciodată din ei nici nişte oameni sincer credincioşi.

Nu vreau să laud aici meritul pe care îl are filosofia pentru raţiune omenească, prin străduinţa obositoare a criticii ei, chiar admiţând că rezultatul n-ar fi decât negativ; căci despre aceasta se va mai găsi ceva si în secţiunea următoare. Dar oare cereţi ca o cunoştinţă care interesează pe toţi oamenii să depăşească bunul simţ şi să nu vă fie descoperită decât de filosofi? Chiar ceea ce reproşaţi voi este cea mai bună confirmare a exactităţii aserţiunilor de până acum, fiindcă descoperă ceea ce la început nu putea fi prevăzut, anume că natura, în ceea ce interesează pe oameni fără distincţie, nu poate fi învinuită de o distribuire părtinitoare a darurilor ei şi că, în ce priveşte scopurile esenţiale ale naturii omeneşti filosofia cea mai înaltă nu poate ajunge mai departe decât îndrumarea pe care ea a acordat-o si bunului simt.

II

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al treilea

ARHITECTONICA RAŢIUNII PURE

Prin *arhitectonică* înţeleg arta sistemelor. Cum unitatea sistematică este aceea care transformă abia o cunoaştere vulgară în ştiinţă, adică aceea care face dintr-un simplu agregat de cunoştinţe un sistem, arhitectonica este teoria despre ceea ce este ştiinţific în cunoaşterea noastră în genere şi aparţine astfel în mod necesar metodologiei.

Sub cârmuirea raţiunii, cunoştinţele noastre în genere nu trebuie să constituie o rapsodie, ci un sistem în care, numai, ele pot sprijini şi promova scopurile esenţiale ale raţiunii. Dar prin acest sistem înţeleg unitatea diverselor cunoştinţe sub o Idee. Această Idee este conceptul raţional despre forma unui tot, întrucât prin el este determinat *apriori* atât sfera diversului, cât şi poziţia părţilor între ele. Conceptul raţional ştiinţific conţine deci scopul şi forma întregului, care concordă cu el. Unitatea scopului, la care se raportează toate părţile, precum şi acestea între ele, în Ideea scopului, face ca în cunoaşterea celorlalte părţi să se resimtă lipsa fiecăreia în parte şi ca să nu aibă loc nici un adaos întâmplător sau nici o mărime nedeterminată de perfecţiune, care să nu-ş> aibă limitele ei determinate *a priori.* întregul este deci articula *(articulatio)* şi nu aglomerat *(coacervatio);* ce-i drept, el poate creş

interior *(perintus susceptionem),* dar nu exterior *(per appositionem),* ca un corp de animal, a cărui creştere nu adaugă nici un membru, ci, fără a schimba proporţia, face pe fiecare membru mai puternic şi mai propice scopurilor lui.

Pentru a fi realizată, Ideea are nevoie de o *schemă,* adică de o diversitate şi de o ordine a părţilor, care să fie esenţiale şi determinate a *priori* din principiul scopului. Schema, care nu e schiţată după o Idee, adică după un scop principal al raţiunii, ci empiric, după scopuri care se prezintă întâmplător (al căror număr nu poate fi cunoscut de mai înainte), dă unitate *tehnică,* pe când schema, care rezultă numai în urma unei Idei (unde raţiunea pune *apriori* scopurile şi nu le aşteaptă empiric), fundează unitatea *arhitectonică.* Ceea ce numim ştiinţă nu poate rezulta tehnic, în baza similitudinii diversului sau a folosirii întâmplătoare a cunoştinţei *in concreta* pentru tot felul de scopuri externe arbitrare, ci arhitectonic, în baza afinităţii şi a derivării dintr-un unic scop suprem şi intern, care face abia posibil întregul; schema ştiinţei trebuie să conţină, conform Ideii, adică *apriori,* planul *(monogramma)* şi diviziunea întregului în părţi şi trebuie să distingă acest întreg, sigur şi după principii, de toate celelalte.

Nimeni nu încearcă să constituie o ştiinţă fără a avea ca fundament o Idee. Numai că în executarea ei schema, ba chiar definiţia, pe care o dă chiar de la început ştiinţei lui, corespunde foarte rar Ideii sale; căci aceasta se află în raţiune ca un germene, în care toate părţile se găsesc ascunse încă foarte învăluit şi abia sesizabile observaţiei microscopice. De aceea, ştiinţele, fiind toate concepute din punctul de vedere al unui anumit interes general, trebuie definite şi determinate nu după descrierea pe care o dă despre ele autorul lor, ci după Ideea pe care o găsim întemeiată în raţiunea însăşi din unitatea naturală a părţilor, pe care el le-a adunat împreună. Căci atunci se va vedea că autorul şi adesea şi urmaşii lui cei mai îndepărtaţi rătăcesc în jurul unei Idei, pe care ei înşişi nu şi-au putut-o lămuri, şi de aceea nu pot determina conţinutul propriu-zis, articulaţia (unitatea sistematică) şi limitele ştiinţei.

Este rău că abia după ce mult timp am adunat rapsodic, sub indicaţia unei Idei ascunse, în noi, ca material de construcţie, multe cunoştinţe care se referă la această Idee, ba chiar după ce timp îndelungat le-am orânduit tehnic, ne este posibil să vedem Ideea într-o lumină mai clară

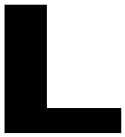
şi să schiţăm arhitectonic un întreg după scopurile raţiunii. Sistemele nar să fi fost formate, ca viermii, printr-o *generatio aequivoca,* din simpl aglomerare de concepte culese, la început trunchiate, cu timpul complete; totuşi, ele îşi aveau toate schema lor, ca germene originar în raţiune, care se dezvoltă numai. Şi de aceea, nu numai că fiecare din sisteme este articulat în sine după o Idee, ci şi toate între ele sunt unite la rândul lor, potrivit unui scop, ca părţi ale unui tot, într-un sistem al cunoaşterii omeneşti şi permit o arhitectonică a oricărei ştiinţe omeneşti care în prezent, când atâta material a fost adunat sau poate fi luat din ruinele unor vechi edificii surpate, n-ar fi numai posibil, ci nici măcar dificil. Noi ne mulţumim aici cu perfectarea operei noastre, anume de a schiţa numai *arhitectonica* oricărei cunoaşteri din *raţiune pură şi* pornim numai de la acest punct, unde rădăcina generală a facultăţii noastre de cunoaştere se divide şi dă naştere la doua tulpini, dintre care una este *raţiunea.* Dar aici înţeleg prin raţiune întreaga facultate de cunoaştere superioară şi opun deci empiricului raţionalul.

Dacă fac abstracţie de tot conţinutul cunoştinţei, considerată obiectiv, atunci orice cunoştinţă este, considerată subiectiv, sau istorică, sau raţională. Cunoştinţa istorică este *cognitio ex datis,* pe când cea raţională este *cognitio exphncipiis.* Oricare i-ar fi originea, o cunoştinţă este totuşi istorică pentru cel ce o poseda, dacă el nu cunoaşte decât în măsura şi în cantitatea care i s-a dat din altă parte, indiferent dacă i s-a dat prin experienţă nemijlocită sau istorisire, sau chiar prin instrucţie (de cunoştinţe generale). De aceea, acela care a *învăţat*propriu-zis un sistem de filosofie, de exemplu sistemul lui W o 1 f f, chiar dacă ar avea în cap toate principiile, definiţiile şi demonstraţiile, precum şi diviziunea întregii doctrine, şi ar putea număra totul pe degete, nu are totuşi alta cunoştinţă decât pe cea *istorică* completă a filosofiei lui W o 1 f f; el [nU] ştie şi nu judecă decât atât cât i-a fost dat. Contestaţi-i o definiţie, şi nu va şti de unde să ia alta. El s-a format după o raţiune străină, dar facultatea de imitaţie nu este o facultate creatoare, adică la el cunoştinţa n-a rezultat *din* raţiune şi, deşi din punct de vedere obiectiv ea a fost, fără îndoială, o cunoştinţă raţională, totuşi subiectiv nu este decât istorică. £' a înţeles bine şi a reţinut, adică a învăţat, şi este o mască a unui om viu. Cunoştinţele raţionale, care sunt obiectiv raţionale (adică acelea care nu

pot rezulta iniţial decât din propria raţiune a omului), nu pot purta şi subiectiv acest nume decât atunci când au fost scoase din izvoarele generale ale raţiunii, de unde poate rezulta şi critica, ba chiar şi reprobarea celor învăţate, adică decât atunci când sunt scoase din principii.

Orice cunoştinţă raţională este sau o cunoştinţă din concepte, sau o cunoştinţă din construcţia conceptelor; cea dintâi se numeşte filosofică, cea de-a doua matematică. Despre diferenţa intrinsecă dintre cele două specii de cunoştinţe am tratat în primul capitol. O cunoştinţă poate fi, prin urmare, obiectiv filosofică şi totuşi subiectiv este istorică, cum se întâmplă la cei mai mulţi discipoli şi la toţi cei care nu văd niciodată dincolo de şcoală şi rămân toată viaţa lor discipoli. Dar este totuşi ciudat că cunoştinţa matematică, aşa cum am învăţat-o, poate totuşi avea şi subiectiv valoare de cunoştinţă raţională, şi în cazul ei nu are loc o astfel de distincţie ca la cea filosofică. Cauza este că izvoarele cunoştinţei, din care numai se poate adăpa dascălul, nu se află nicăieri în altă parte decât în principiile esenţiale şi autentice ale raţiunii şi că, prin urmare, ele nu pot fi scoase de către discipol din altă parte, nici contestate cumva, şi aceasta datorită desigur faptului că folosirea raţiunii nu are loc aici decât *in concreto,* deşi totuşi *apriori,* anume într-o intuiţie pură şi tocmai de aceea lipsită de erori, şi că exclude orice amăgire şi orice eroare. Deci dintre toate ştiinţele raţionale *{apriori)* numai matematica singură poate fi învăţată, dar niciodată filosofia (decât doar istoric), ci în ce priveşte raţiunea, nu se poate învăţa decât cel mult a *filosofa.*

Sistemul oricărei cunoaşteri"filosofice este *filosofic* Trebuie s-o admitem obiectiv, înţelegând prin aceasta prototipul aprecierii tuturor tentativelor de a filosofa, prototip care trebuie să servească spre a judeca orice filosofie subiectivă, al cărei edificiu este adesea atât de divers şi atât de schimbător. în felul acesta, filosofia este o simplă Idee despre o ştiinţă posibilă, care nu este dată nicăieri *in concreto,* de care însă căutăm să ne apropiem pe diferite căi, până când descoperim singura potecă, năpădită de buruienile sensibilităţii, şi până când reuşim, atât cât este îngăduit oamenilor, să facem copia, ratată până acum, asemănătoare prototipului. Până atunci nu se poate învăţa filosofie; căci unde este ea, cine o posedă şi după ce caractere poate fi cunoscută? Nu se poate învăţa decât a filosofa, adică a exercita talentul raţiunii în aplicarea principiilor



ei generale la anumite tentative existente, dar totdeauna cu rezerva dreptului pe care-1 are raţiunea de a cerceta aceste principii chiar la izvoarele lor şi de a le confirma sau de a le respinge.

Dar până atunci conceptul de filosofie nu este decât un *concept scolastic,* anume un concept despre un sistem de cunoaştere, care nu este căutată decât ca ştiinţă, fără a avea ca scop ceva mai mult decât unitatea sistematică a acestei ştiinţe, prin urmare perfecţia *logică* a cunoaşterii. Dar mai există şi un *concept cosmic (conceptus cosmicus),* care a fost totdeauna la baza acestei denumiri, mai ales când a fost oarecum personificat şi reprezentat ca un prototip în idealul *filosofului.* Din acest punct de vedere, filosofia este ştiinţa despre raportul oricărei cunoaşteri faţă de scopurile esenţiale ale raţiunii omeneşti *(teleologia rationis humanae),* şi filosoful nu este un artist al raţiunii, ci legislatorul raţiunii omeneşti. în acest sens, ar fi mare fanfaronadă dacă cineva s-ar numi pe sine însuşi un filosof şi ar pretinde că a ajuns să se asemene prototipului care nu există decât în Idee.

Matematicianul, fizicianul, logicianul, oricât de excelent succes ar avea cei dintâi în genere în cunoaşterea raţională, iar cel din urmă în special în cunoaşterea filosofică, nu sunt totuşi decât nişte artişti ai raţiunii. Mai există un dascăl în ideal, care îi porneşte pe toţi aceştia, îi foloseşte ca instrumente, pentru a promova scopurile esenţiale ale raţiunii omeneşti. Numai pe acesta ar trebui să-1 numim filosof; dar cum el nu se întâlneşte nicăieri, pe când Ideea legislaţiei lui se găseşte pretutindeni în orice raţiune omenească, ne vom ţine numai de cea din urmă şi vom determina mai îndeaproape ce fel de unitate sistematică prescrie filosofia, potrivit acestui concept cosmic*, din punctul de vedere al scopurilor.

Scopurile esenţiale nu sunt încă, din această cauză, scopurile cele mai înalte, numai unul singur dintre ele putând fi un astfel de scop (în unitatea sistematică perfectă a raţiunii). De aceea, ele sunt sau scopul final, sau scopuri subalterne, care aparţin necesar, ca mijloace, scopului final. Cel dintâi nu este altul decât întreaga menire a omului şi filosofia asupra acestei meniri se numeşte morală. Datorită acestei precăderi.pe

---

* Se numeşte aici *concept cosmic* acel concept care priveşte ceea ce intereseaz necesar pe fiecare; prin urmare, determin scopul unei ştiinţe după *concepte scolastice,* can ea nu este considerată decât ca una din abilităţile pentru anumite scopuri arbitrare.

care filosofia morală o are asupra oricărei alte achiziţii a raţiunii, s-a înţeles şi la cei vechi totdeauna sub numele de filosof în acelaşi timp şi în primul rând moralistul; şi încă şi azi, aparenţa externă a stăpânirii de sine prin raţiune face ca, printr-o anumită analogie, cineva să fie numit filosof, în ciuda ştiinţei lui mărginite.

Legislaţia raţiunii omeneşti (filosofia) are două obiecte, natura şi libertatea, şi cuprinde deci atât legea naturii, cât şi legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfârşit într-un singur sistem filosofic. Filosofia naturii se raportează la tot ceea ce *este,* pe când filosofia moravurilor numai la ceea ce *trebuie să fie.*

Orice filosofic este însă sau o cunoaştere din raţiune pură, sau o cunoaştere raţională din principii empirice. Cea dintâi se numeşte filosofie pură, cea de a doua, filosofic empirică.

Filosofia raţiunii pure este sau o *propedeutică* (un exerciţiu preliminar), care studiază facultatea raţiunii sub raportul oricărei cunoaşteri pure *apriori,* şi se numeşte *critică,* sau, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă), întreaga (atât cea adevărată, cât şi cea aparentă) cunoaştere filosofică din raţiune pură în înlănţuire sistematică, şi se numeşte *metafizică;* deşi acest nume poate fi dat şi întregii filosofii pure, inclusiv criticii, pentru a îmbrăţişa atât cercetarea a tot ceea ce | poate fi cunoscut vreodată *apriori,* cât şi expunerea a ceea ce constituie un sistem de cunoştinţe filosofice pure de această specie, dar care se distinge de orice folosire empirică a raţiunii, precum şi de cea matematică.

Metafizica se divide în metafizica folosirii *speculative* şi metafizica folosirii *practice* a raţiunii pure şi este deci sau *metafizică a naturii,* sau *metafizică a moravurilor.* Cea dintâi conţine toate principiile pure ale raţiunii din simple concepte (prin urmare cu excluderea matematicii), privind cunoaşterea *teoretică* a tuturor lucrurilor; cea de-a doua, principiile care determină *a priori şi* fac necesar *ceea ce facem sau ceea ceneglijăm să facem.* Moralitatea este însă singura legalitate a acţiunilor care poate fi derivată complet *a priori din* principii. De aceea, metafizica moravurilor este propriu-zis morala pură, în care nu se pune la bază o antropologie (o condiţie empirică). Metafizica raţiunii speculative este deci ceea ce obişnuim să numim metafizică într-un *sens mai restrâns;* dar întrucât morala pură aparţine şi ea ramurii speciale de cunoaştere

omenească, şi anume filosofică, din raţiune pură, îi vom păstra acea denu mire, deşi aici o lăsăm la o parte, ca nefiind *acum* necesară scopului nostru Este de cea mai mare importanţă *să izolăm* nişte cunoştinţe care ca specie şi origine, sunt distincte de altele şi să prevenim cu grijă ca ele să nu se confunde într-un amestec cu altele, cu care sunt de obicei unite în folosire. Ceea ce fac chimiştii în separarea materiilor, matematicienii în teoria lor pură despre mărimi, aceasta îi incumbă şi mai mult filosofului pentru ca să poată determina sigur partea pe care o anumită specie de cunoştinţe o are în folosirea susceptibilă de rătăcire a intelectului, valoarea ei proprie şi influenţa ei. De aceea, raţiunea omenească, din momentul în care a început a gândi sau mai curând a reflecta, nu s-a putut lipsi niciodată de o metafizică, deşi n-a putut s-o expună suficient de purificată de orice element străin. Ideea unei astfel de ştiinţe este tot atât de veche ca şi raţiunea speculativă a omului; şi care raţiune nu speculează fie în mod scolastic, fie în mod popular? Totuşi, trebuie să mărturisim că distincţia celor două elemente ale cunoaşterii noastre, din care unele complet *apriori* sunt în puterea noastră, pe când celelalte nu pot fi luate decât *aposteriori din* experienţă, a rămas foarte neclară, chiar la gânditori de profesie, şi de aceea n-a putut realiza niciodată determinarea limitei unei specii particulare de cunoştinţe, prin urmare adevărata Idee a unei ştiinţe, care a preocupat atât de mult timp şi atât de intens raţiunea omenească. Când s-a spus: metafizica este ştiinţa despre primele principii ale cunoaşterii omeneşti, nu s-a remarcat prin aceasta o specie cu totul aparte, ci numai un rang în ce priveşte generalitatea; prin aceasta ele nu puteau fi distinse în mod vizibil de empiric, căci şi între principiile empirice unele sunt mai generale şi deci mai înalte decât altele şi, în seria unei astfel de ierarhii (cum ceea ce este cunoscut complet *a priori* nu este distins de ceea ce nu este cunoscut decât *aposteriori),* unde să facem demarcarea care să distingă *prima* parte şi membrii superiori de *ultima* parte şi de membrii inferiori? Ce am spune dacă cronologia n-ar putea desemna epocile lumii decât împărţindu-le în primele secole şi cele care urmează? S-ar pune întrebarea dacă secolul al cincilea, al zecelea etc. aparţin tot primelor secole. Tot astfel întreb, aparţine metafizicii conceptul de întins? Voi răspundeţi: Da! Ei bine, dar şi conceptul de corp? Da! Şi cel de corp fluid? Sunteţi surprinşi, căci dacă se continuă în felul acesta, totul va aparţine metafizicii. De aici se ve

că simplul grad de subordonare (a particularului sub general) nu poate determina limitele unei ştiinţe, ci în cazul nostru, completa etero-geneitate şi distincţie de origine. Dar ceea ce mai întuneca pe de altă parte Ideea fundamentală a metafizicii era faptul că ea, în calitate de cunoaştere a *priori,* prezintă o oarecare asemănare cu matematica. Această asemănare, în ce priveşte originea *apriori,* le înrudeşte între ele; dar în ce priveşte modul de cunoaştere din concepte la cea dintâi, în comparaţie cu modul de a judeca numai prin construirea conceptelor *apriori,* la cea de-a doua, prin urmare în ce priveşte diferenţa între o cunoaştere filosofică şi una matematică, se manifestă între ele o eterogeneitate atât de categorică, încât fără îndoială ea a fost totdeauna oarecum simţită, dar niciodată n-a putut fi redusă la criterii evidente. In felul acesta s-a întâmplat că întrucât filosofii au greşit chiar în dezvoltarea Ideii ştiinţelor lor, elaborarea acestora n-a putut avea un scop determinat şi un fir conducător sigur şi că, având o schiţă atât de arbitrar făcută, ignorând drumul pe care ar trebui să-1 urmeze şi mereu în conflict între ei cu privire la descoperirile pe care fiecare pretindea că le-a făcut pe drumul lui, ei au adus ştiinţa lor în situaţia de a fi dispreţuită mai întâi de alţii şi în cele din urmă chiar de ei înşişi.

Orice cunoştinţă pură *apriori* constituie deci, datorită unei facultăţi de cunoaştere particulare, în care, numai, îşi poate avea sediul, o unitate particulară, iar metafizica este acea filosofie care trebuie să expună o astfel de cunoaştere în unitatea ei sistematică. Partea speculativă a metafizicii, care şi-a însuşit cu precădere acest nume, adică aceea pe care noi o numim *metafizica naturii* şi care examinează totul din concepte *apriori,* întrucât *este* (şi nu ceea ce trebuie să fie), se divide în felul următor.

Aşa-numita metafizică în sens mai restrâns este alcătuită din *filosof ia transcendentală* şi *fiziologia* raţiunii pure. Cea dintâi nu consideră decât *intelectul* şi raţiunea însăşi într-un sistem al tuturor conceptelor, care se raportează la obiecte în genere, fără a admite obiecte, care *ar fi date (ontologia);* cea de-a doua consideră *natura,* adică ansamblu] obiectelor *date* (fie că sunt date simţurilor, fie, dacă vrem, unei alte specii de intuiţie), şi este deci *fiziologie* (deşi numai *rationalis).* Dar folosirea raţiunii în această considerare raţională a naturii este sau fizică, sau hiperfizică, ori mai curând sau *imanentă,* sau *transcendentă.*

Cea dintâi se raportează la natură, în măsura în care cunoaşterea ei poate fi aplicată în experienţă *(in concreta);* cea de-a doua, la acea legătură a obiectelor experienţei care depăşeşte orice experienţă. Această fiziologie transcendentă are prin urmare ca obiect sau o legătură *internă,* sau una *externă,* dar care amândouă trec dincolo de experienţa posibilă; cea dintâi este fiziologia întregii naturi, adică *cosmologia transcendentală,* cea de-a doua este fiziologia legăturii întregii naturi cu o fiinţă deasupra naturii, adică *teologia transcendentală.*

Fiziologia imanentă, dimpotrivă, consideră natura ca ansamblul tuturor obiectelor simţurilor, prin urmare aşa cum ne este dată *nouă,* dar numai după condiţii *apriori,* în care ea ne poate fi dată în genere. Dar nu există decât două feluri de obiecte ale simţurilor. 1. Cele ale simţurilor externe, prin urmare ansamblul lor, *natura corporală. 2.* Obiectul simţului intern, sufletul, şi după conceptele fundamentale ale sufletului în genere, *natura gânditoare.* Metafizica naturii corporale se numeşte *fizică,* dar fiindcă ea nu trebuie să cuprindă decât principiile cunoaşterii ei *a priori, fizică raţională.* Metafizica naturii gânditoare se numeşte *psihologie* şi, din acelaşi motiv amintit adineaori, nu trebuie înţeleasă aici decât *cunoaşterea raţională a* sufletului.

Prin urmare, întregul sistem al metafizicii se compune din patru părţi principale: 1. *ontologia, 2. fiziologia raţională,* 3, *cosmologia raţională,* 4. *teologia raţională.* Partea a doua, adică fizica raţiunii pure, cuprinde două diviziuni, *physica rationalis** şi *psychologia rationalis.*

Ideea originară a unei filosofii a raţiunii pure prescrie însăşi această diviziune; ea este deci *arhitectonică,* conform scopurilor ei esenţiale, şi nu pur *tehnică,* potrivit unor afinităţi accidental percepute şi oarecum efectuată la întâmplare, dar tocmai de aceea ea este imuabilă şi

* Să nu se creadă cumva că prin aceasta cu înţeleg ceea ce se numeşte obişnuit *physicagenenlis* si care este mai mult matematicK decât filosofic a naturii, Căci metafizica naturii se distinge complet de matematică; ea nu are nici pe departe de oferit atât *de* multe vederi capabile de extindere ca matematica, dar este totuşi foarte importantă în ce priveşte critica cunoaşterii pur intelectuale în genere, în aplicarea ei la natură; în lipsa acestei metafizici, matematicienii înşişi, îmbrăţişând anumite concepte comune, în realitate totuşi metafizice, au împovărat, fără să observe, fizica cu ipoteze, care dispar în faţa unei cri tu"' a acestor principii, fără să aducă totuşi prin aceasta daune folosirii matematicii in ace. câmp (folosire care este cu totul indispensabilă).

legislativă. Dar se găsesc aici unele puncte care ar putea să trezească îndoieli şi să slăbească convingerea despre legitatea ei.

în primul rând, cum pot aştepta o cunoaştere *apriori,* prin urmare o metafizică despre obiecte, întrucât ele sunt date simţurilor noastre, prin urmare *aposteriori'?* şi cum este posibil să cunoaştem natura lucrurilor după principii *apriori* şi să ajungem la o fiziologie ra//ona/â7Răspunsul este: noi nu luăm din experienţă decât ceea ce este necesar pentru a ne *da* un obiect, fie al simţului extern, fie al simţului intern. Cel dintâi are loc prin simplul concept de materie (întindere impenetrabilă şi fără viaţă), cel de-al doilea, prin conceptul unei fiinţe gânditoare (în reprezentarea internă empirică: eu gândesc). De altfel, în întreaga metafizică a acestor obiecte ar trebui să ne abţinem cu totul de la toate principiile empirice care, dincolo de concept, ar dori să mai adauge vreo experienţă pentru a judeca ceva asupra acestor obiecte.

în al doilea rând: unde rămâne oare *psihologia empirică,* care şi-a afirmat încă de mult locul ei în metafizică şi de la care s-a aşteptat în timpurile noastre lucruri atât de mari pentru lămurirea acestei ştiinţe, după ce se pierduse speranţa de a realiza a *priori* ceva de seamă? Răspund: ea vine acolo unde trebuie plasată fizica propriu-zisă (empirică), adică pe latura filosofiei *aplicate,* ale cărei principii sunt cuprinse în filosofia pură, care deci trebuie, desigur, legată cu cea dintâi, dar nu confundată. Deci psihologia empirică trebuie să fie exilată cu totul din metafizică şi este deja cu totul exclusă din ea, prin Ideea acestei ştiinţe. Totuşi, după uzul didactic, va trebui să-i mai acordăm totdeauna (deşi numai ca episod) un locuşor aici, şi anume din motive economice, fiindcă ea nu este încă atât de bogată ca să poată constituii singură un studiu, şi totuşi este prea importantă, pentru ca să fie respinsă cu totul sau anexată în altă parte, unde ar avea şi mai puţină afinitate decât cu metafizica. Ea nu este decât o străină admisă de multă vreme, căreia i se acordă o şedere temporară, până când se va putea muta în propria-i locuinţă, într-o antropologie dezvoltată (care ar fi pendantul fizicii empirice).

Aceasta este deci Ideea generală a metafizicii care, fiindcă la început i s-a pretins mai mult decât poate fi cerut în mod just şi fiindcă oamenii s-au desfătat mult timp în aşteptări plăcute, a căzut în cele din urmă într-un dispreţ general, când speranţele lor au fost înşelate. Ne vom

fi convins suficient în tot cursul Criticii noastre că, deşi metafizica nu poate fi fundamentul religiei, ea trebuie totuşi să rămână totdeauna în picioare ca zidul ei de apărare şi că raţiunea omenească, care este dialectică chiar prin direcţia naturii ei, nu s-ar putea lipsi niciodată de o astfel de ştiinţă, care o înfrânează şi care, printr-o cunoaştere de sine ştiinţifică şi cu totul evidentă, previne devastările, pe care altfel o raţiune speculativă lipsită de legi le-ar produce inevitabil atât în morală, cât si în religie. Putem fi deci siguri că oricât de distanţi sau de dispreţuitori se arată cei care ştiu să aprecieze o ştiinţă nu după natura sa, ci numai din efectele ei contingente, ne vom întoarce totdeauna la ştiinţă ca la o iubită certată cu noi, căci, fiind vorba aici de scopuri esenţiale,raţiunea trebuie să lucreze fără răgaz fie pentru dobândirea unor cunoştinţe temeinice, fie pentru distrugerea unor vederi bune, dobândite anterior.

Metafizica deci, atât cea a naturii, cât şi cea a moravurilor, mai ales critica unei raţiuni care cutează a zbura cu aripi proprii şi care precedă ca *exerciţiu preliminar (propedeutic),* constituie propriu-zis, ele singure, ceea ce putem numi filosofie în adevăratul sens .al cuvântului. Aceasta raportează totul la înţelepciune, dar pe calea ştiinţei, singura cale care, o dată deschisă, nu se acoperă niciodată şi nu permite rătăciri. Matematica, ştiinţa naturii, însăşi cunoştinţa empirică a omului au o înaltă valoare ca mijloace pentru nişte scopuri ale omenirii, care în cea mai mare parte sunt contingente, şi dacă în cele din urmă ele duc totuşi la scopurile ei necesare şi esenţiale, o fac numai prin mijlocirea unei cunoaşteri raţionale din simple concepte, cunoaştere care, oricum am numi-o, nu este propriu-zis decât metafizica.

Metafizica este astfel şi desăvârşirea oricărei *culturi* a raţiunii omeneşti, care este indispensabilă, dacă lăsăm la o parte influenţa ei, ca ştiinţă, asupra unor anumite scopuri determinate. Căci ea consideră raţiunea după elementele şi după maximele ei supreme, care trebuie să servească drept bază însăşi *posibilităţii* unor ştiinţe şi *folosirii* tuturor. Că ea, ca simplă speculaţie, serveşte mai mult spre a preveni erori decât spre a extinde cunoaşterea, nu-i diminuează valoarea, ci mai curând îi dă demnitate şi prestanţă prin oficiul de cenzor, care asigură ordinea generală şi armonia, ba chiar bunăstarea comunităţii ştiinţifice, împiedicând ca lucrările ei îndrăzneţe şi fecunde să se abată de la scopul principal, fericirea universala.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al patrulea

ISTORIA RAŢIUNE

PURE

Acest titlu nu se află aici decât pentru a desemna o lacună care rămâne în sistem şi care trebuie să fie umplută mai târziu. Mă mulţumesc să arunc o privire fugitivă, dintr-un punct de vedere pur transcendental, anume din acela al naturii raţiunii pure, asupra întregului elaborărilor ei de până acum, ceea ce înfăţişează privirii mele, fără îndoială, un edificiu, dar un edificiu în ruine.

E destul de curios, deşi nu se putea întâmpla altfel în mod firesc, că oamenii în perioada copilăriei filosofiei au început de acolo de unde noi am prefera să sfârşim acum, anume prin a studia mai întâi cunoaşterea lui Dumnezeu şi speranţa sau chiar natura unei alte lumi. Oricât de grosolane vor fi fost conceptele religioase introduse de vechile obiceiuri care au mai rămas încă din starea primitivă a popoarelor, acest lucru n-a împiedicat totuşi clasa mai luminată să se consacre unor cercetări libere asupra acestui obiect şi s-a înţeles uşor că nu poate exista un mod mai temeinic şi mai sigur de a face plăcere puterii invizibile care guvernează lumea, pentru a fi fericit cel puţin într-o altă lume decât buna purtare. De aceea, teologia şi morala au fost cele două impulsuri sau mai curând cele două puncte de reper pentru toate cercetările raţionale abstracte, cărora oamenii li s-au dedicat apoi permanent. Totuşi, cea dintâi a fost de fapt ceea ce a atras treptat raţiunea pur speculativă într-o ocupaţie, care ulterior a devenit atât de celebră sub numele de metafizică.

Nu vreau să disting acum momentele în timp, când a avut loc cutare sau cutare schimbare a metafizicii, ci numai să prezint într-o schiţă fugitivă diversitatea Ideii, care a prilejuit revoluţiile cele mai importante. Şi aici găsesc un triplu scop în vederea căruia s-au produs schimbările cele mai remarcabile pe această scenă de luptă.

1. *Cu privire la obiectul* tuturor cunoaşterilor noastre raţionale, unii au fost filosofi pur *senzualişti,* iar alţii pur *intelectualişti.* E p i c u r poate fi numit cel mai distins filosof al sensibilităţii, iar P l a t o n, al

intelectualului. Dar această distincţie a şcolilor, oricât de subtilă este, a început încă din timpuri foarte îndepărtate şi s-a menţinut mult timp fără întrerupere. Cei din prima şcoală afirmau că nu există realitate decât în obiectele simţurilor, că toate celelalte nu sunt decât imaginaţie; filosofii din cealaltă şcoală spuneau, dimpotrivă, că în simţuri nu există decât aparenţă, că numai intelectul cunoaşte adevărul. Dar, din acest motiv, cei dintâi nu contestau totuşi conceptelor intelectului realitatea, care nu era însă pentru ei decât *logică,* pe când pentru ceilalţi ea era *mistică.* Cei dintâi recunoşteau *conceptele intelectuale,* dar nu admiteau decât *obiecte* sensibile. Cei din urmă pretindeau câ adevăratele obiecte sunt pur *inteligibile* şi afirmau o *intuiţie* a intelectului pur, care se produce fără ajutorul vreunui simţ şi, după părerea lor, numai tulburat de ele.

2. *Cu privire la originea* cunoaşterilor raţionale pure, problema care se punea era de a şti dacă ele sunt derivate din experienţă sau dacă îşi au izvorul în raţiune, independent de experienţă. A r i s t o t e 1 poate fi considerat ca şef al *empiriştilor,* iar P1 a t o n, ca şef al *noologiştilor.* Locke.careîn timpurile moderne a urmat pe cel dintâi, şi Lei bniz, care 1-a urmat pe cel din urmă (deşi destul de îndepărtat de sistemul lui mistic), n-au putut totuşi ajunge la nici o decizie în această dispută.

E p i c u r a procedat cei puţin mai consecvent, după sistemul lui senzualist (căci eln-a depăşit niciodată cu raţionamentele lui limitele experienţei), decât Aristotel şi Locke (dar mai ales acesta din urmă) care, după ce derivase toate conceptele şi toate principiile din experienţă, merge atât de departe în folosirea lor, încât susţine că existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului (deşi ambele obiecte se află cu totul în afara limitelor experienţei posibile) pot fi demonstrate tot atât de evident ca oricare teoremă matematică.

3, *Cu privire la metodă.* Pentru ca ceva să poată fi numit metodă, trebuie să fie un procedeu *după principii.* Metoda care domină acum în această ramură de cercetare a naturii poate fi divizată în metodă *naturalistă şi* metodă *ştiinţifică. Naturalistul* raţiunii pure ia ca principiu că prin raţiunea comună, fără ştiinţă (pe care el o numeşte raţiune

sănătoasă), se poate realiza mai mult în chestiunile cele mai înalte, care
constituie problema metafizicii, decât prin speculaţie. El afirmă deci că
mărimea şi depărtarea Lunii pot fi determinate cu ochiul mai sigur decât
pe cale indirectă, matematică. Este o simplă misoiogie, redusa la

principii, şi ceea ce este mai absurd, e neglijarea tuturor mijloacelor tehnice, lăudată ca o *metodă proprie,* pentru a extinde cunoaşterea noastră. Căci în ceea ce priveşte pe cei ce sunt naturalişti, din *lipsa* unor vederi mai ample, nu pot fi acuzaţi cu temei de nici o vină. Ei urmează raţiunea comună, fără a se lăuda cu ignoranţa lor, ca o metodă care ar conţine secretul de a scoate adevărul din fântâna adâncă a lui D e ffl o c r i t. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique SoJones,* versurile lui P e r s i u s constituie deviza lor, cu care pot trăi mulţumiţi şi demni de aprobare, fără a se îngriji de ştiinţă, nici a încurca treburile ei.

în ce-i priveşte pe cei ce urmează o metodă *ştiinţifică, ei* au aici alegerea de a proceda sau *dogmatic,* sau *sceptic,* în toate cazurile însă ei au obligaţia să procedeze *sistematic.* Numind aici pe celebrul W o 1 f f, ca reprezentant al primului procedeu, şi pe D a v i d H u m e, ca reprezentant al celui de-al doilea, mă pot dispensa, în ce priveşte scopul meu actual, de a numi pe ceilalţi. Numai calea *critică* mai rămâne deschisă. Dacă cititorul a avut bunăvoinţa şi răbdarea s-o parcurgă în societatea mea, el poate judeca acum dacă nu cumva, în caz că i-ar plăcea să-şi aducă contribuţia, pentru a face din această cărare o cale regală, s-ar putea atinge încă înainte de sfârşitul acestui secol ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume de a aduce raţiunea omenească la satisfacţie deplină în ceea ce a preocupat totdeauna, însă fără succes până acum, setea ei de cunoaştere.

consentientia uni tertio, consentiunt inter se – două lucruri care concordă cu un al treilea concordă între ele.

instabilis tellus, innabilis unda – unde pământul este nestatornic valurile nu permit să se navigheze.

melior est conditiopossidentis – mai bună este condiţia celui ce posedă.

modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nune trahor exul, inops – până mai ieri atotputernică datorită atâtor gineri şi fii, azi neputincioasă, sunt târâtă în surghiun.

nil actum reputans, si quid superesset agendum – nereflectând asupra nici unei fapte trecute, câtă vreme mai rămâne ceva care trebuie înfăptuit.

non defensoribus istis tempus eget – timpul nu duce lipsă de aceşti apărători.

quodmecum nescit, solus vuit scire videri – vrea să pară că ştie singur ceea ce împreună cu mine nu ştie.

quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones – ceea ce ştii îmi este de ajuns; nu mă îngrijesc să fii ceea ce a fost Arcesilau şi nefericiţii Soloni.

tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex – vei recunoaşte ce-ţi este propriu şi cât eşti de sărac.

vel suaveolens vel non suaveolens – sau bine mirositor sau rău mirositor.

CUM AM DEVENIT TRADUCĂTOR!*

Nu-mi trecuse niciodată prin minte că a.ş putea fi în viaţa mea şi traducător. Dar cflte nu-i trec omului prin minte că ar putea fi şi câte nu este fără să-i fi trecut vreodată prin minte!

La începutul lunii iulie 1969, un tfinăr redactor al Editurii Ştiinţifice, I. Segal, m-a vizitat acasă şi mi-a propus să transpun în limba romană opera fundamentală a lui Kant: *Critica raţiunii pure,* adăugând că editura doreşte s-o transpun singur, fără să-mi iau în ajutor vreun colaborator. Mai întâi, m-a surprins enorm hotărârea editurii de a-1 edita pe Kant, care până atunci, la cursurile universitare, pe motiv că e idealist, era expediat în două-trei prelegeri cu epitete care-i negau orice valoare, Hotărârea editurii vădea o schimbare radicală în climatul nostru spiritual. Deşi faptul în sine mă bucura, i-am răspuns totuşi stimabilului redactor că dacă mi-ar fi făcut o asemenea propunere cu zece ani mai înainte aş fi acceptat-o bucuros, dar că la vârsta de 69 de ani, câţi aveam atunci, nu mă încumetam să-mi asum o sarcină atât de grea. – Am încercat, am adăugat în glumă, să închei un contract cu Cel de Sus, prin care să-mi garanteze că voi mai trăi câţiva ani, dar Cel de Sus a refuzat să semneze contractul. Şi atunci, cum vrei să accept propunerea dumitale?

Redactorul insistând să fac singur traducerea, iar eu refuzând, vizita lui la mine s-a soldat cu un rezultat negativ.

Ca şi când aş fi avut un presentiment, întâmplarea a făcut ca nu mult după aceea să fac un spasm cerebral în timpul unor momente de reculegere la mormântul fratelui meu dr. D. Bagdasar din cimitirul Sf. Vineri, să-mi pierd

* Articolul a apârut în revista *Forum,* nr,6/l986.

conştiinţa, să fiu ridicat cu salvarea şi să fiu dus la spital. Şi ca şi când aceasta nu ar fi fost de ajuns, peste câteva zile am făcut un infarct.

După aceste încercări, nu speram că voi mai fi un om valid, capabil de eforturi cerebrale. Soarta a fost însă bună cu mine în această privinţă. încetul cu încetul, am început să-mi revin, să-mi recapăt puterea de muncă. La începutul iernii aceluiaşi an, m-am pomenit din nou cu vizita redactorului de la Editura Ştiinţifică, ca să-mi comunice că editura este de acord să-mi iau orice colaboratori vreau, cu condiţia ca eu să-mi asum răspunderea întregii traduceri, şi lăsând la latitudinea mea să fixez termenul de predare. Am acceptat.

M-am gândit mai întâi să-mi iau colaboratori pe Virgil Bogdan şi Constantin Floru, traducători ai lui Hegel. Dar chiar în ziua în care trebuia să mă decid, trece pe la mine Elena Moisuc Irion, care era pe atunci încadrată Ia Arhivele Statului, dar se afla în pragul pensionării, şi mă roagă s-o recomand ca traducătoare vreunei edituri. Ea era doctor în sociologie de la Universitatea din Leipzig, fusese numită de către Petre Andrei ca asistentă pe lângă catedra sa, iar după moartea lui, funcţionase în aceeaşi calitate sub succesorul lui ia catedră, Alexandrii Claudian. Ea cunoştea bine limba germană. Dar specializându-se în sociologie şi etică, nu cunoştea suficient istoria filosofiei şi deci nici filosofia kantiană. I-am propus să fie colaboratoarea mea şi am pornit la lucru. S-au ivit însă greutăţi: instituţia nu i-a permis pensionarea şi ea a continuat să muncească pentru Arhive. Or, a lucra la Kant după opt ore de citire şi traducere de documente manuscrise din limba germană, majoritatea dintre ele fiind microfilme, îi cerea eforturi penibile. Acest fapt a contribuit să-mi facă dificilă munca de revizuire a părţii de text tradusă de ea, aşa încât am respirat mai uşurat când am terminat de revizuit textul ei decât când terminasem de tradus porţia mea.

Traducând *Critica raţiunii pure,* am luat cunoştinţă exactă şi de valoarea primei traduceri a acestei opere efectuată de Traian Brăileanu, fost profesor de sociologie şi etică la Universitatea din Cernăuţi, şi publicată în 1930. Făcându-şi educaţia şi instrucţia în Bucovina sub austrieci, în limba germană, Traian Brăileanu nu poseda îndeajuns, ca de altfel întreaga sa generaţie de după Unire, limba română literară şi nici pe cea filosofică. Fiind sociolog, nu era un cunoscător competent al istoriei filosofiei. De aceea traducerea lui suferă de grave deficienţe de stil şi de terminologie. Cine va avea curiozitatea să compare textul traducerii sale cu acela al traducerii noastre, va putea observa cu uşurinţă că doar pe ici pe colo anumite propoziţii şi fraze din textul său sunt identice cu propoziţiile şi frazele respective din traducerea noastră – atât de mare este deosebirea între un text şi altul.

Cum nu citisem, la apariţia lor în limba română, nici *întemeierea metafizicii moravurilor* (1929), tradusă tot de Traian Brăileanu, nici *Critica raţiunii practice* (1934), tradusă de Dumitru Cristian Amzăr şi Râul Vişan, le-am citit după ce terminasem de tradus *Critica raţiunii pure,* ca să văd cum fuseseră

traduse acestea. Surpriza nu mi-a fost mică. Traian Brăileanu traducea de exemplu *siimlich* şi *Sinniichkeit* prin senzual şi senzualitate în loc de sensibil .şi sensibilitate, iar Dumitrii Cristian Amzăr şi Râul Vi.şan, din dorinţa de a româniza terminologia filosofici, traducea termenul fundamental din filosofia lui Kant *Erscheinung,* fenomen, prin întâmplare, ceea ce demonstra că cei doi traducători nu sesizaseră esenţa filosofiei. O nouă versiune în limba română a *întemeierii metafizicii moravurilor* dăduse, imediat după cel de-al doilea război mondial, Isidor Colin, care este incomparabil superioară aceleia a lui Traian Brăileanu, dar care şi ea cuprinde unele erori, dintre care mai gravă este aceea că traduce *dcrgute Wille* – voinţă bună – prin bunăvoinţă!

Deşi când terminasem de tradus *Critica raţiunii pure* răspunsesem negativ editurii, care mă întrebase dacă sunt dispus să traduc şi alte opere fundamentale ale lui Kant, şi deşi aveam de revăzut unele lucrări personale, totuşi, indignat de erorile grosolane pe care le conţineau cele trei traduceri menţionate mai sus, m-am hotărât să le transpun şi pe acestea în limba română, pentru ca cititorul român să aibă la îndemână transpuneri fidele ale gândirii kantiene. Mi s-a părut că nu era îngăduit ca după ce Eminescu, care avusese de luptat, în anii 60 ai secolului trecut, cu sărăcia de limbaj filosofic a vremii sale, tradusese nu numai corect, dar şi cursiv din *Critica raţiunii pure* să privăm mai departe pe cititorul român de traduceri din Kant care să respecte atât litera cât şi spiritul operelor sale. Cu alte cuvinte, traduceri care să înlocuiască pe cele anterioare atât de deficiente, rămânând ca acestea să-şi păstreze o simplă valoare istorică – de prime traduceri – , iar nu de texte pe care să le citească tineretul pentru a cunoaşte filosofia kantiană.

Am tradus deci *întemeierea metafizicii moravurilor* .şi *Critica raţiunii practice* din dorinţa de a restabili gândirea lui Kant în exactitatea ei teoretică, în litera şi spiritul ei. Le-am tradus însă singur, fiindcă nu eram dispus să mai revizuiesc şi textul unui eventual colaborator.

N.BAGDASAR

1 mai 1970